

Trierer Theologische Zeitschrift 1998

PASTOR BONUS

107. Jahrgang



1999 P262

PAULINUS VERLAG

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag
im Paulinus Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT DES JAHRGANGS 1998

I. Aufsätze

BRANDSCHEIDT, Renate: Noach und Abraham. Urgeschichte und Heilsgeschichte im Werk des Jahwisten	1-24
DAHM, Albert: Nikolaus von Kues zwischen Anselm und Luther – Das kusanische Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus nach Sermo I (1430)	300-311
EULER, Walter Andreas: Wolfhart Pannenberg's Theologie der Religionen	173-190
FRANK, Isnard: Das Theologische an der Kirchengeschichte	191-210
HAAG, Ernst: Gottes Bund mit Levi nach Maleachi 2 – Historische und theologische Aspekte des Priestertums im Alten Testament	25-44
KNOBLOCH, Stefan: Glaubensgeschichten sind Lebensgeschichten	253-261
KRÄMER, Peter: Einzelbeichte – einzige oder eine Form des Bußsakramentes?	211-229
KRIEGER, Gerhard: Mystik und Scholastik. Zur Diskussion um Meister Eckhart im Blick auf seine „Quaestiones Parisienses“	123-147
MARK, Martin: Der Lobgesang der drei jungen Männer in Daniel 3	45-61
MORKEL, Arnd: Platons Philosophenherrschaft – Nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen?	85-101
REINHARDT, Klaus: Die Bedeutung der Heiligen Schrift in der Theologia naturalis des Raimundus von Sabunde († 1436)	111-122
SCHÜSSLER, Werner: Zum Selbstverständnis der Philosophie in der Moderne. Von Descartes zu Jaspers	148-166
SEDLMEIER, Franz: Die Universalisierung der Heilshoffnung nach Micha 4, 1-5	62-81
STUBENRAUCH, Bertram: Konsens ohne Einigkeit? Versöhnungshilfen im neu entbrannten Streit um die Rechtfertigung	230-242
WAHL, Heribert: Seelsorge in der Individualisierungs-Falle. Pastorale Zu-Mutungen in der Spätmoderne	262-282
WOLLBOLD, Andreas: Spannung und Wandlung. Zwei Arten, sich christlich im Handeln zu orientieren	283-299

II. Kleinere Beiträge

MUSSNER, Franz: Die Bedeutung des Studienjahres in Jerusalem für das Studium des Neuen Testaments	312-316
SAUSER, Ekkart: Tunika-Christi-Ikonen: ihre Deutung	169-172

III. Besprechungen

AUER, Alfons: Geglücktes Altern (Weber)	317
BECKER, Petrus: Die Benediktinerabtei St. Eucharius-St. Matthias von Trier (Schneider)	317-318
BEINERT, Wolfgang/PETRI, Heinrich: Handbuch der Marienkunde Bd. 1 (Wagner) ..	318-319

BEESTERMÖLLER, Gerhard: die Völkerbundsidee (Weber)	243
BREUER, Clemens: Person von Anfang an? (Weber)	319–320
BRUCH, Richard: Ethik und Naturrecht (Weber)	243–244
EBNER, Martin: Jesus – ein Weisheitslehrer? (Reiser)	320–322
EVERTZ, Wilfried: Seelsorge im Erzbistum Köln (Schneider)	322–323
FREY, Jörg: Die johanneische Eschatologie (Reiser)	323–324
GATZ, Erwin: Geschichte des kirchlichen Lebens (Schneider)	245–246
GLEIXNER, Hans: Moral im Überangebot? (Weber)	244–245
GRESHAKE, Gisbert: Der dreieine Gott (Weier)	324–326
HEINTEL, Erich: Gesammelte Abhandlungen Bd. 5 (Anzenbacher)	246–247
HOTZE, Gerhard: Paradoxien bei Paulus (Reiser)	326–327
KOCH, Kurt: Kirche ohne Zukunft? (Lentzen-Deis)	328–329
KÖRNER, Bernhard: Melchior Cano (Schützeichel)	247–248
MECHTHILD von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit (Weier)	82
MÜLLER, Wolfgang: Die Gnade Christi (Schützeichel)	248
NICOLAI DE CUSA: Sermones (Weier)	248–250
REIMER, A. James: Emmanuel Hirsch und Paul Tillich (Schüssler)	168
ROSSLER, Andreas: Welche Wahrheit braucht der Mensch? (Schüssler)	250
SCHINDLING, Anton/ZIEGLER, Walter: Die Territorien des Reichs (Schneider)	329–330
SPENDEL, Stefanie: Alternativen zur Pfarrei (Riedel-Spangenberg)	167–168

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

107. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0013-935F

Paulinus Verlag, Trier

Renate Brandscheidt
Noach und Abraham – Urgeschichte und
Heilsgeschichte im Werk des Jahwisten

Ernst Haag
Gottes Bund mit Levi nach Maleachi 2:
– Priestertum im Alten Testament

Martin Mark
Der Lobgesang der drei jungen Männer
in Daniel 3

Franz Sedlmeier
Die Universalisierung der Heilshoffnung
nach Micha 4, 1-5

Neue theologische Literatur

1 1998

INHALT

AUFSÄTZE

Renate Brandscheidt: Noach und Abraham: Urgeschichte und Heilsgeschichte im Werk des Jahwisten	1
Ernst Haag: Gottes Bund mit Levi nach Maleachi 2. Historische und theologische Aspekte des Priestertums im Alten Testament	25
Martin Mark: Der Lobgesang der drei jungen Männer	45
Franz Sedlmeier: Die Universalisierung der Heilshoffnung nach Micha 4, 1-5	62

BESPRECHUNG	82
-------------------	----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	83
-----------------------------------	----

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Renate Brandscheidt, Predigerstraße 13, D-54290 Trier

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Drs. Martin Mark, Daniel-Brendel-Straße 3, D-55127 Mainz

PD Dr. Franz Sedlmeier, Schillerstraße 53 a, D-85055 Ingolstadt

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-162, Telefax (06 51) 97 99-165

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

RENATE BRANDSCHEIDT

Noach und Abraham

Urgeschichte und Heilsgeschichte im Werk des Jahwisten

Prof. Dr. Rudolf Mosis, Mainz, zum 65. Geburtstag

Immer wieder gelangt die Menschheit im Verlauf ihrer Geschichte an jene Tiefpunkte, wo eine kollektive Angst vor den Mächten der Selbstzerstörung um sich greift und der Weltuntergang fast spürbar auf der Lauer liegt. Um so mehr gibt es zu denken, daß die alttestamentliche Erzählung von einer Sintflut, die alles Bestehende vernichtet (Gen 7, 23), im Unterschied zu heutigen Untergangsvisionen – sei es die Vorstellung von einem Strahlentod oder eines an den Folgen genetischer Manipulation zugrunde gehenden Lebens – keine zukünftigen Schrecken ausmalt, denen der Mensch hilflos ausgeliefert ist; die hier geschilderte Flutkatastrophe ist vielmehr das düstere Abbild einer bereits an ihr Ende gelangten Schuldgeschichte, innerhalb derer die Menschheit Gott die Verbundenheit aufgekündigt hat und sich aufgrund der von den Folgen ihres bösen Tuns zerstörten Schöpfungsharmonie mit dem Untergang alles Geschaffenen konfrontiert sieht. Daß aber derselbe Gott, der die Vernichtung des Bestehenden beschließt, dennoch des Menschen gedenkt, wenn er für Noach die Arche als Stätte der Zuflucht und Bewahrung bereithält, und somit die Voraussetzungen dafür schafft, daß das Lebendige fortbesteht und die Geschichte der Menschheit als Heilsgeschichte weitergehen kann, trägt eine Spannung in die Sintfluterzählung ein, die auf den ersten Blick nicht ohne weiteres verständlich erscheint.

Es wird daher eine vornehmliche Aufgabenstellung der nachfolgenden Untersuchung sein, dieses heilvolle Ziel der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes, auf welches die Sintfluterzählung bereits in ihren ältesten (jahwistischen) Anteilen hinausläuft, genau zu erkennen und in Verbindung damit nachzufragen, ob nicht der seinerzeit von G. von Rad¹ so entschieden behauptete und in der Folgezeit immer hef-

¹ G. VON RAD zufolge liegt in der Abrahamverheißung Gen 12, 1–3 der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der Urgeschichte, die somit die Heilsgeschichte mit einschließt, bevor mit 12, 10 die Vätergeschichte beginnt. Vgl. G. VON RAD, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (BWANT 78), Stuttgart 1938; wiederabgedruckt in: Gesammelte Studien zum Alten Testament I (TB 8) ⁴1971, 9–86. 71. DERS., Theologie des Alten Testaments I, München ³1961, 168. DERS., Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2–4) Göttingen ⁹1972, 127 f. Exegetisch-theologisch fortgeführt wurde die These von G. VON RAD vor allem

tiger bestrittene Zusammenhang² von Urgeschichte und Heilsgeschichte (Abrahamverheißung)³ in der Tat erst dem jahwistischen Werk seine eigentliche Prägung verleiht und ob sich nicht über G. von Rad hinausgehend sogar die gesamte Abrahamgeschichte als ein integrierender und wesenhaft mit ihr verknüpfter Bestandteil der Urgeschichte festmachen läßt. Weiterhin soll die als Hintergrund der dieser Untersuchung vorausgegangenen Darlegung zum ersten Hauptteil der jahwistischen Urgeschichte in Gen 2 und 4 erkannte David-Ziontradition⁴ auch für deren zweiten Hauptteil in Gen 6–12 fortschreitend entfaltet und abschlie-

durch H.W. WOLFF, Das Kerygma des Jahwisten, in: *EvTh* 24 (1964) 73–98 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 22) München ²1973, 345–373 und O. H. STECK, Genesis 12, 1–3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: *Probleme biblischer Theologie* (FS G. von Rad), hg. von H. W. WOLFF, München 1971, 525–554.

² So in jüngerer Zeit N. C. BAUMGART, Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9, 29, in: *BN* 82 (1996) 27–58; F. CRÜSEMANN, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den „Jahwisten“, in: *Die Botschaft und die Boten* (FS H. W. Wolff), hg. von J. JEREMIAS/L. PERLITT, Neukirchen-Vluyn 1981, 11–29; M. KÖCKERT, Vätergott und Väterverheißung. Eine Auseinandersetzung mit A. Alt und seinen Erben (FRLANT 142) Göttingen 1988, 263–265; H. J. L. JENSEN, Über den Ursprung der Kultur und der Völker. Eine transformatorische Analyse von Komplementarität und Verlauf in der jahwistischen Urgeschichte, in: *SJOT* 1 (1987) 28–48. 29; C. WESTERMANN, Genesis 1–11 (BK I/1) Neukirchen-Vluyn ³1983, 771.

³ Zur Problematik und Exegese der biblischen Urgeschichte und Vätergeschichte vgl. die Kommentare von J. A. SOGGIN, *Das Buch Genesis*, Darmstadt 1997; H. SEEBASS, *Genesis I. Urgeschichte* (1, 1–11, 26) Neukirchen-Vluyn 1996; DERS., *Genesis II. Vätergeschichte I* (11, 27–22, 24) Neukirchen-Vluyn 1997; L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*. 1. Teilband: Gen 1, 1–11, 26 (fzb 70) Würzburg 1992; J. SCHARBERT, *Genesis 1–11* (NEB) Würzburg 1983; DERS., *Genesis 12–50* (NEB) Würzburg 1986; C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*; DERS., *Genesis 12–36* (BK I/2) Neukirchen-Vluyn ²1989; G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*; B. JACOB, *Das erste Buch der Tora*, Berlin 1934; sowie die Monographien von C. LEVIN, *Der Jahwist*, Göttingen 1993; K. BERGE, *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte*, Berlin. New York 1990; C. UEHLINGER, *Weltreich und „eine Rede“*. Eine neue Deutung der sog. Turmbauzählung (Gen 11, 1–9) Göttingen 1990; U. WORSCH, *Abraham. Eine sozialgeschichtliche Studie*, Frankfurt 1983; R. OBERFORCHER, *Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte. Ein Beitrag zur Redaktionskritik*, Innsbruck. Wien. München 1981; P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, Berlin. New York 1977; H. H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976; R. KILIAN, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen*, Bonn 1966.

⁴ Vgl. R. BRANDSCHEIDT, Kain und Abel. Die Sündenfallzählung des Jahwisten in Gen 4, 1–16, in: *TThZ* 106 (1997) 1–21.

ßend für eine Präzisierung der übergeordneten Fragestellung, warum der Jahwist in der Anrede Israels zu den Mitteln einer derart strukturierten urgeschichtlichen Darstellung gegriffen hat, fruchtbar gemacht werden.

I. Zur literarischen Gestalt der Tradition des Jahwisten in Gen 6–12

1. Literarkritische Beobachtungen zu Gen 6, 5–12, 20

Die Flutgeschichte setzt in Gen 6, 5–8 mit einer theologischen Reflexion ein. Nach einem den Handlungseinsatz Jahwes ankündigenden Narrativ (*wajjar*) in 6, 5 folgen – hypotaktisch zugeordnet durch begründendes *kî* – zwei Nominalsätze mit einer Zustandsschilderung, welche die Verderbtheit des Menschen festhalten. Die Bemerkung über das Anwachsen der Bosheit in 6, 5a überbietend thematisiert 6, 5b als Grund der Gottabgewandtheit die Abgründigkeit des menschlichen Herzens. Da aber im Vorfeld dieser Betrachtung das Nachsinnen über die Verbohrtheit und Verstockung des Herzens innerhalb der Prophetie (Jer 3, 17; 7, 24; 9, 13; Ez 2, 4; 3, 7; 1 Kön 22, 21; Jes 6, 9 f.) vorausgesetzt scheint, weist die Darstellung – wie es auch der Gebrauch der meist in jüngeren Texten begegnenden Begriffe *jēšaer* und *maḥšašābāh* nahelegt – auf den sekundären Charakter des Versteiles hin⁵. Der Reaktion Jahwes auf sein Sehen in V. 6 folgt in V. 7 eine Jahwerede, in welcher der Entschluß Gottes zur Vernichtung des Menschen die Begründung V. 6a (Reue Jahwes) wiederholt. Die Spezifizierung „von den Menschen bis zum Vieh, bis zu den Kriechtieren und bis zu den Vögeln des Himmels“ ebenso wie der Relativsatz „die ich geschaffen habe“ (*bārā*) lassen priesterschriftlichen Sprachstil erkennen und weisen daher den Vers als eine gegenüber V. 5* 6 jüngere Darstellung aus. Die Feststellung V. 8 als Kontrastaussage zum Vernichtungsbeschluß V. 7 gehört ebenfalls den jüngeren Anteilen der Flutgeschichte an, da sie mit dem Hinweis auf den Gnadenwillen Jahwes eine Deutung des gesamten Geschehens voraussetzt und an dieser Stelle die Lösung bereits vorwegnimmt.

Der Text 6, 9–22 ist im Stil der Priesterschrift gestaltet⁶. Unter Einsatz der Toledotformel bieten V. 9–10 eine Genealogie Noachs und heben dessen Frömmigkeit im Kontrast zur nachfolgend in V. 11–12 geschilderten Verderbtheit der Menschheit hervor. Die sich in V. 13–21 anschließende Rede Gottes (Elohim), gegliedert durch die Ankündigung einer Vernichtung der Menschheit in V. 12 und V. 17, fordert Noach zum Bau der Arche auf (V. 13–16) und kündigt ihm zusammen mit dem Auftrag zur Ausrüstung der Arche einen Bund zur Erhaltung des Lebens an (V. 18–21). Der Eintrag schließt mit einer knappen Ausführungsnotiz in V. 22⁷.

⁵ Vgl. L. RUPPERT, Genesis, 315.

⁶ Stilistische Beobachtungen zu Gen 6, 9–22 bietet S. E. MC EVENUE, The Narrative Style of The Priestly Writer (An Bibl 50), Rom 1971.

⁷ Zum Aufbau vgl. L. RUPPERT, Genesis, 321 f.; C. WESTERMANN, Genesis 1–11, 554.

Der Befehl Jahwes an Noach zum Einzug in die Arche in 7, 1 setzt nach 6, 5*. 6 den Grundtext fort. Die Aussage über Noachs Gerechtigkeit in V. 7b stellt in diesem Zusammenhang jedoch keine angemessene Begründung für den Auftrag Jahwes dar – eine solche liegt erst in 7, 4 vor – und entspricht zudem den Angaben der bereits als sekundär erkannten Aussage 6, 9. Die Ausführung über die reinen und nichtreinen Tiere in 7, 2–3 scheint eine mit Blick auf die Opfergesetzgebung (Dtn 14, 3–21; Lev 11) eingetragene Spezifizierung dessen zu sein, was der Begriff „Haus“ in 7, 1 alles beinhaltet; zudem schwächt die Zweckangabe (Nachwuchssicherung) den Ernst der nachfolgenden Gerichtsaussage ab. Die ursprüngliche Fortsetzung des jahwistischen Grundtextes nach 7, 1* liegt in 7, 4 vor⁸. Die in 7, 5 berichtete Erfüllung des göttlichen Auftrages bezieht sich auf den in 7, 2 notierten Jussiv *tiqqah* im sekundären Vers 7, 2 und gehört daher nicht dem jahwistischen Grundtext an. Der Weisung *bo'* in 7, 1 entspricht vielmehr die Ausführung *wajjābō'* in 7, 7. Allein die syntaktisch nachklappende Bemerkung „bevor das Wasser der Flut kam“ in 7, 7b ist sekundär. Erst die jüngeren Eintragungen (vgl. 6, 7; 7, 6) sprechen von einer Flut (*mabbûl*)⁹, der Jahwist hingegen beschreibt einen lang anhaltenden Regen (*gaešaem*). Nicht ursprünglich sind auch die Verse 7, 6. 8–11. Die Datierung des Flutausbruchs im Leben Noachs, die Klassifizierung der Tiere, die prozessionsartig in die Arche einziehen (vgl. 6, 19 f.; 7, 2–3), der Hinweis auf die Verursachung der Flut durch die Rückkehr der Chaosgewässer (zu *t'hôm* vgl. Gen 1, 2) lassen die Stilistik einer jüngeren Zeit erkennen. Ingressiv schildert 7, 12 mit Blick auf die vierzig Tage und vierzig Nächte das Einsetzen der Regenflut (*gaešaem*) und setzt somit nach 7, 7 den Grundtext fort. Das Erzählstück 7, 13–16a hingegen, das den auf Gottes Geheiß hin (zu *šiwvāh* vgl. 6, 22; 7, 9) vollzogenen feierlichen Einzug der Noachfamilie und der Tiere in die Arche schildert, gehört der priesterschriftlichen Darstellung an und dokumentiert Noachs Gehorsam dem an ihn ergangenen Gotteswort (vgl. 6, 18–20) gegenüber. Die Aussage 7, 16b hingegen beschließt den jahwistischen Einzug in die Arche und hält in der Verwendung des bereits in der Schöpfungsgeschichte eingesetzten Verbuns *sāgar* (vgl. Gen 2, 21) die Fürsorge Jahwes auch im Gericht fest. Das nachfolgend unter Angabe des Maßes geschilderte Ansteigen der Flut (V. 17b. 18a. 19a. 20a) samt ihren verheerenden Auswirkungen (V. 21. 22) findet in 7, 17–22 eine mehrfache Erwähnung. Das Stichwort *mabbûl* ebenso wie die am Schicksal der Arche interessierte Darstellung lassen eine jüngere Aussageweise erkennen. Für den Jahwisten ist nicht die Bedrohung der Arche das Thema, sondern die Vernichtung des Geschaffenen außerhalb ihrer. Auch das in V. 21–22 geschilderte Umkommen der Tiere, die nach Arten differenziert werden (vgl. 7, 14) und der Nachdruck, mit dem 7, 22 den Untergang all dessen festhält, was Lebensgeist in sich hat (vgl. 6, 17), zeigt alle Merkmale jüngerer Darstellungsweise. Erst 7, 23 setzt mit Impf.cons. ohne ausdrückliche Nen-

⁸ So auch P. WEIMAR, Untersuchungen, 140.

⁹ Vgl. hierzu J. BEGRICH, *Mabbul*. Eine exegetisch-lexikalische Studie (1928); Neudruck in: DERS., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 21) München 1964, 55–66.

nung des handelnden Subjektes den Grundtext nach 7, 16* fort und stellt den Vollzug des Vernichtungsgerichtes in Wiederaufnahme der in der Ankündigung 7, 4 verwandten Terminologie fest. Allein die detaillierte Aufzählung in 7, 23a¹⁰ und die Bekräftigung in 7, 23 a^b, die von 'aeraes und nicht wie zuvor von 'adā-māh spricht, verdanken sich einer nachträglichen Präzisierung. Die Schlußaussage 7, 24 nimmt das Thema von der Mächtigkeit der Flut (zu *gabar* vgl. 7, 18) wieder auf und trägt die enorme Zeitspanne (150 Tage) für das Anwachsen der Wasser nach.

Das in 8, 1–5 geschilderte Aufhören der Flut läßt in Inhalt und Ausdruck deutlich Quellenmischung erkennen. Die Versteile 8, 2b. 3a über das Ende des Regens (*gaešaem*) und die sich daraufhin verlaufenden Wasser setzen nach 7, 23* den jahwistischen Grundtext fort¹⁰, während der jüngere Text das infolge der Verschließung des himmlischen und unterirdischen Ozeans einsetzende Abnehmen der Wasser in zeitlicher Entsprechung zu ihren Anwachsen (vgl. 7, 24) schildert und in feierlicher Ausdrucksweise das Aufsetzen der Arche auf dem Gebirge Ararat datiert. Auch der im wesentlichen in sich geschlossene Textzusammenhang 8, 6–12¹¹ gehört den jüngeren Anteilen der Sintflutgeschichte an. Dafür spricht, daß die jahwistische Zeitangabe vierzig Tage und vierzig Nächte (vgl. 7, 4. 12) in V. 6 in verkürzter Form (vierzig Tage) aufgenommen ist und die Vogelszene insgesamt ein anderes Aussageinteresse verfolgt. Stellt der jahwistische Text das Gericht Gottes als den Schlußpunkt einer Schuldgeschichte in das Zentrum der Darstellung, so lenkt das Zwischenstück 8, 6–12 den Blick auf die Sorge um die künftige Bewohnbarkeit der Erde und akzentuiert in diesem Zusammenhang die Weisheit Noahs in der Vergewisserung dieses Tatbestandes. Während V. 13a. 14 das Austrocknen der Erde ('aeraes) als einen zweigeteilten, genau zu datierenden Vorgang beschreiben (die Wasser verlaufen sich/ die Erde trocknet), nimmt V. 13b, der die Trockenheit des Ackerbodens ('adamah) konstatiert, den Erzählfaden von V. 3a auf. Auch notiert V. 13b für das Austrocknen einen anderen Terminus (*hārab*) als V. 14 (*jābēš*). Die anschließenden Verse 8, 15–19 lassen deutlich die Differenzierungen der Priesterschrift erkennen. Dem Auszugsbefehl Elohims (V. 15–17) folgt die Ausführung durch Noach und die Besatzung der Arche, deren Insassen eigens aufgezählt werden (vgl. Gen 1, 22. 28) und in feierlicher Prozession die Arche verlassen.

Nach 8, 13a nimmt V. 20 den jahwistischen Erzählfaden auf und thematisiert mit Altarbau und Opfergabe die Antwort Noachs auf seine Rettung durch Jahwe. Das abschließende Jahwewort hingegen zeigt Spuren einer Überarbeitung. In der im Herzen (vgl. 6, 5*) einsetzenden Selbstreflexion Jahwes V. 21 ist das auf die sekundäre Aussage 6, 5b zurückgreifende Urteil V. 21a^b; über die Verderbtheit des Menschen ergänzt. Die Zusage für den bleibenden Bestand der Erdenzeit in V. 22 hat im Unterschied zu V. 21, wo die Bewahrung des Acker-

¹⁰ So auch L. RUPPERT, Genesis, 352.

¹¹ Die meisten Erklärer sehen in V. 7 einen Zusatz, weil er in Spannung zur inhaltlichen Aussage von V. 8 steht (L. RUPPERT, Genesis, 292; P. WEIMAR, Untersuchungen, 143; C. WESTERMANN, Genesis 1–11, 597 f.).

bodens im Mittelpunkt steht, die Festigung der Weltordnung durch das göttliche Wort im Blick und weist damit, ebenso wie mit der Defektivschreibung der Partikel *ôd* (vgl. 8, 21: Pleneschreibung) und dem Gebrauch der Basis *šbt* auf priesterschriftliches Gedankengut hin¹².

Der Kapitalzusammenhang 9, 1–17 gehört dem priesterschriftlichen Flutbericht an, wobei die bereits in 6, 9–11 angesprochene Thematik Segen und Bund hier auf die Erneuerung der Schöpfung hin entfaltet und insofern Gott als der allein Agierende vorgestellt wird. Der Hinweis auf die Familie Noachs in 9, 18a. 19, welcher in den Söhnen Noachs und ihrer Zukunft die Geschichte der Menschheit als einer geretteten Größe darstellt, bildet den Abschluß der jahwistischen Fluterzählung. Mit der Feststellung der Verbreitung über die Erde in V. 19 werden aber nicht nur alle Menschen in diese Ursprungssituation hineingestellt, sondern will der Text auch die Frage nach einer Bewährung der Menschheit im Horizont ihrer Errettung durch Gott avisieren. Insofern erhalten die Schlußverse 9, 18a. 19 den Charakter einer Überleitung zu einem nachfolgenden thematisch neuen Problemkreis. Die Aussage 9, 18 b über die Verbindung Hams zu Kanaan ist ein mit Blick auf 9, 20 ff. eingetragener Zusatz.

Das Zeichen einer Bearbeitung (V. 22. 26–27) aufweisende Textstück 9, 20–27 gehört nicht mehr zum Thema Fluterzählung und ist zudem nur locker in den Textzusammenhang eingefügt. Der Bericht über den Frevel des (jüngsten) Noachsohnes seinem Vater gegenüber und dessen Fluch und Segen weissagende Sprüche an die Adresse seiner Kinder stellen vielmehr eine auf Völkerbeziehungen hin abzielende ätiologische Erzählung dar, die einerseits den Fortgang der Sündengeschichte nach der Flut belegt, andererseits aber auch herausstellt, daß Segen allein über den von Jahwe Geretteten vermittelt wird. Mit der Feststellung des auf eine lange Lebenszeit nach der Flut erfolgten Todes von Noach in 9, 28–29 schließt die priesterschriftliche Fluterzählung; zugleich gelangt nach 5, 1–32 die Sethitengenealogie zu ihrem Abschluß. Die Toledot der Söhne Noachs, die sog. Völkertafel, ist eine mehrfach gewachsene Einheit und stellt als Ganzes gesehen das Werk eines Redaktors dar, der hier die verschiedenen vorpriesterschriftlichen und priesterschriftlichen Traditionen miteinander verknüpft hat. Jahwistische Anteile sind darin nicht enthalten¹³. Der Jahwist ist nicht an genealogischen Schemata zur Überbrückung geschichtlicher Zeiträume interessiert; ihm ist es ein Anliegen, die Vollzüge der geschichtlichen Existenz des Menschen den Schöpfungsordnungen Gottes und ihrem Anspruch gegenüberzustellen.

In Gen 11, 1. 2 erweckt bereits die zweifache Erzähleröffnung den Verdacht einer Verknüpfung zweier Erzählfäden. Gen 11, 1 gibt in Form eines überschriftartigen Nominalsatzes das Thema der redaktionellen Perikope an: Die Verwirrung der ursprünglich einen Sprache der Menschheit. Die Aussage 11, 2

¹² So auch P. WEIMAR, Untersuchungen, 145.

¹³ Vgl. L. RUPPERT, Genesis 444 f. Auch Exegeten, die mit jahwistischen Anteilen rechnen, müssen feststellen, daß sich keine vollständige jahwistische Völkertafel aus dem Textbestand eruieren läßt. Zum Problem vgl. H. SEEBASS, Genesis I, 266.

hingegen schreibt nach 9, 19 den urgeschichtlichen Kontext fort¹⁴, d.h.: der in 9, 18*. 19 thematisierte Vorgang des Sichverteilens der Menschheit wird in Kap. 11 Gegenstand einer eigenen Reflexion¹⁵. In der nach V. 3 erneut mit *hā-bāh* eingeleiteten Selbstaufforderung in V. 4 zum Bau einer Stadt und eines himmelhohen Turmes steht der zweite positive Beweggrund „und wir wollen uns einen Namen machen“ in Spannung zu der nachfolgenden negierten Zielangabe „damit wir uns nicht zerstreuen über die ganze Erde“. Da aber die Rede vom Namen als Ausdruck für Macht kennzeichnend für das aufgrund der Auseinandersetzung mit der Assyrierrherrschaft einsetzende Nachdenken über das Phänomen Herrschaft in der dtn Zeit ist, darf dieser Passus in Gen 11, 4 als ein jüngerer Eintrag gewertet werden¹⁶. Das in V. 6–8 geschilderte Eingreifen Jahwes zum Gericht ist ebenfalls ein sekundärer Einschub. Dafür spricht, daß auf das in V. 5 erzählte Herabfahren Jahwes in V. 7 noch einmal ein entsprechender Entschluß berichtet wird und diese Selbstaufforderung Gottes im Gebrauch des an der Vorstellung vom himmlischen Thronrat orientierten Plurals stilistisch den jüngeren Anteilen der Urgeschichte (Gen 1, 26; 3, 22) entspricht. Auf der Ebene der inhaltlichen Betrachtung kommt hinzu, daß der Jahwist mit der Sintfluterzählung das Thema Gericht Gottes bereits zu Ende geführt hat und er hier das in 8, 21* vermerkte Ja Gottes zu seiner Schöpfung heilsgeschichtlich zu konkretisieren gedenkt. Die Ätiologie des Namens Babel beschließt den Text und lenkt den Blick auf die jüngere Thematik Spracheneinheit – Sprachenvielfalt.

Die neungliedrige Genealogie des Noachsohnes Sem in 11, 20–26 als Fortsetzung des Stammbaums Adams (Gen 5) will den Blick des Lesers auf den Zweig der Nachkommen Noachs lenken, der auf Terach als den Vater Abrahams und damit auf die Ursprünge Israels hinführt. Dessen Toledot, verbunden mit dem Itinerar 11, 27–32, zeigt den Übergang zur Vätergeschichte in der jüngeren Darstellung. Die jahwistische Einleitung der Vätergeschichte setzt mit 12, 1 ein. Der dreifach gegliederte Auftrag Jahwes an Abraham¹⁷, den Ort, an

¹⁴ Auch O. H. STECK weist auf die Schlüsselstellung der Verse 9, 18 f. hin (Genesis 12, 1–3, 537 Anm. 35).

¹⁵ Die Tatsache, daß das suffigiierte *b'nos'ām* in V. 2 ohne präzise Nennung eines Subjektes nicht den Ausgangspunkt einer selbständigen Erzählung bilden kann, hat in der Auslegung zu verschiedenen Vermutungen über den Anknüpfungspunkt geführt. An 11, 30 schließen an: P. WEIMAR, Untersuchungen, 150; U. CASSUTO, A commentary on the Book of Genesis II, Jerusalem 1964, 240; C. UEHLINGER, Weltreich, 318, der aber mit einer ursprünglich selbständigen Erzählung aus der Sargonidenzeit rechnet (431). L. RUPPERT vermutet aufgrund der Angabe „Osten“ im vorjahwistischen Kontext einen Anschluß an Gen 3, 24 (Genesis, 497).

¹⁶ Vgl. auch L. RUPPERT, der auf die erst in jüngeren Texten bezeugte Wendung „sich einen Namen machen“ bzw. „jemanden einen Namen geben“ hinweist (Genesis, 500).

¹⁷ Erst in der priesterschriftlichen Textversion erfolgt parallel zur Umbenennung Jakobs in Israel (Gen 35, 9) die Umnennung des bis dahin Abram genann-

dem er sich befindet, zu verlassen und sich unter der Führung Jahwes auf den Weg zu machen in das Land, das Gott ihm zeigen wird, gipfelt in V. 2 in der Weisung: „und sei du ein Segen!“. Die Verheißung der Volkwerdung, die Vornahme der Segensaussage und die Zusage des großen Namens in V. 2a heben sich allein durch die finite Verbstruktur (Kohortative) von den Imperativen in V. 1. 2b ab. Inhaltlich gesehen besteht eine Spannung in der Tatsache, daß V. 2a Jahwe als den Geber überreichen Segens präsentiert, in V. 2b hingegen Abraham selbst Subjekt des Segens sein soll. Im Kontext des bisher als jahwistisch erkannten Textbestandes basieren die Imperative V. 1. 2b auf der göttlichen Zusage 8, 21*, in welcher Jahwe sein Ja zur Schöpfung bestätigt hat. Auf dem Hintergrund dieses bewahrenden Handelns Gottes setzt der Jahwist seine Segensaussage als Imperativ an den Bewahrten und Erwählten ein. Die Aussagen V. 3a setzen die Reihe der göttlichen Zusagen des sekundären Versteils V. 2a voraus, wohingegen sich V. 3b aufgrund der passivischen Formulierung abhebt und zudem thematisch einen Bezug zu V. 2b hat. Der Jahwist erhellt hier das Ziel des Segensauftrages an Abraham, daß nämlich nach seinem Beispiel die Sippen des Ackerbodens gesegnet werden sollen. Die Aussage V. 3a hingegen, die ebenfalls die Segensvermittlung thematisiert, nimmt bereits die Wirkung dessen in den Blick, was in V. 3b als Verheißung ausgesprochen wird, und liegt deshalb nicht auf gleicher Ebene. Die Aussage V. 4a berichtet die Ausführung (*wajjēlaek*) der Weisung an Abraham in V. 1 (*lēk*) und beschließt somit die Rede Jahwes an Abraham. Die Verse 4b–9 zeigen mit Datierung zum Alter Abrahams und Angaben seiner Lebensumstände, der Sprachform des Itinerars und der Tatsache, daß von Abraham allein und nicht – vgl. V. 4 – von seinem Begleiter Lot die Rede ist, daß hier ein jüngeres Erzählstück vorliegt. Die Erzählung von der Gefährdung der Ahnfrau in V. 10–20 läßt ebenfalls kein jahwistisches Gepräge erkennen; sie ist in Angleichung an die Jakobtradition konzipiert und formuliert worden. (vgl. Gen 43, 1; 47, 4).

2. Formkritische Beobachtungen zum Text

Der literarkritisch erarbeitete Grundtext von Gen 6–12 lautet in deutscher Übersetzung:

6, 5 Als Jahwe sah, daß groß war die Schlechtigkeit des Menschen auf Erden, 6 da reute es Jahwe, daß er den Menschen erschaffen hatte auf Erden, und es tat seinem Herzen weh. 7, 1 Und Jahwe sprach zu Noach: Geh in die Arche, du und dein ganzes Haus. 4 Denn sieben Tage noch, dann werde ich es regnen lassen auf Erden vierzig Tage und vierzig Nächte lang, und alles Bestehende, das ich erschaffen habe, werde ich tilgen vom Ackerboden weg. 7 Da ging Noach – seine Söhne, seine Frau und die Frauen seiner Söhne mit ihm – in die Arche. 12 Als sich der Regen auf die Erde zu ergießen begann, vierzig Tage und vierzig Nächte lang, 16 da schloß Jahwe hinter ihm zu. 23 Dann tilgte er alles Bestehende, was

ten Erzvaters zu Abraham (Gen 17, 5), um die an diesen ergehende Verheißung volksetymologisch in dessen Namen festzumachen (*'ab-hamôn* „Vater einer Menge“).

auf dem Ackerboden war; allein Noach blieb übrig und wer mit ihm in der Arche war.

8, 2 Danach wurde dem Regen vom Himmel Einhalt geboten, 3 und die Wasser verliefen sich allmählich von der Erde. 13 Da entfernte Noach die Decke von der Arche. Und als er hinsah, siehe – da war der Ackerboden trocken. 20 Daraufhin baute Noach einen Altar für Jahwe, er nahm von allen reinen Tieren und von allen reinen Vögeln und brachte Brandopfer dar auf dem Altar. 21 Als Jahwe den Beschwichtigungsgeschmack roch, da sprach Jahwe in seinem Herzen: Um des Menschen willen will ich den Ackerboden nicht weiter gering schätzen und nicht weiter alles Lebendige schlagen, wie ich es getan habe. 9, 18 Die Söhne Noachs nun, die aus der Arche hervorgingen, waren Sem, Ham und Japhet. 19 Diese drei (also) sind die Söhne Noachs, und von ihnen aus hat sich die ganze Erde verbreitet.

11, 2 Als die von Osten her aufbrachen, da fanden sie eine Ebene im Land Schinar und ließen sich dort nieder. 3 Und sie sprachen einer zum anderen: Auf, laßt uns Ziegel formen und sie im Brand brennen! Und der Ziegel diene ihnen als Stein, und der Asphalt diene ihnen als Mörtel. 4 Dann aber sprachen sie: Auf, laßt uns eine Stadt für uns bauen und einen Turm, und seine Spitze bis in den Himmel, damit wir uns nicht über die ganze Erdoberfläche zerstreuen. 5 Da stieg Jahwe herab, um die Stadt und den Turm anzusehen, den die Menschen gebaut hatten. 12, 1 Und Jahwe sprach zu Abram: Geh fort aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft und aus dem Haus deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde, 2 und sei du ein Segen! 3 Nach deinem Beispiel sollen Segen erlangen alle Sippen des Ackerbodens. 4 Da ging Abram, wie ihm Jahwe gesagt hatte, und mit ihm ging auch Lot.

Der Text zerfällt in drei gleich lange Abschnitte mit klar umrissenem Aufbau und Spannungsbogen in der inhaltlichen Darstellung. Thema des ersten Abschnittes ist das Ringen des Schöpfergottes um sein Werk, das dieser trotz der Schlechtigkeit des Menschen und der damit explizit einhergehenden Preisgabe an die chaotischen Kräfte im Dasein erhält. Um dieser Einsicht auch sprachlich den ihr gemäßen Ausdruck zu verleihen, hat der Jahwist den Abschnitt 6, 5–7, 23* mittels einer Dialektik von Gericht und Heil in den Einzelaussagen gestaltet: Als weltüberlegener Richter stellt Jahwe die Schlechtigkeit des Menschen fest, und zugleich tut ihm als Schöpfer dessen Verlorenheit in seinem Herzen weh (6, 5. 6*); Jahwe beschließt die Vernichtung des Bestehenden vom Ackerboden weg und schafft trotzdem die Voraussetzungen für Noachs Rettung (7, 1*. 4); Jahwe führt das Gericht herbei, schließt aber selbst die Arche hinter Noach zu (7, 7. 12. 16*); Jahwe vernichtet das Bestehende und bewahrt dennoch die Noachfamilie in der Arche als einen Rest (7, 23*). Ein derartiges Beieinander von Gericht und Heil weist darauf hin, daß in diesem heimsuchenden Handeln Gottes nicht die Eigengesetzlichkeit des Untergangs wirkt, sondern sich vielmehr ein Ausgang andeutet, dessen Inhalt, wie die im Zentrum hier und auch im Mittelpunkt des nachfolgenden Abschnittes stehende Rede vom Herzen

Jahwes zeigt (6, 5; 8, 21*), im Persongeheimnis Gottes seinen tiefsten Grund hat.

Die Bewahrung der Arche und ihrer Insassen, die Begrenzung der den Ackerboden bedrängenden Chaosmächte sowie die Selbstverpflichtung Gottes in ihrem grundsätzlichen Ja zur Existenz des Menschen und seiner Welt als Thema des zweiten Abschnittes 8, 2–9, 19* machen deutlich, daß der Fortbestand der Menschheit sowie das Weitergehen ihrer Geschichte als Führungsgeschichte mit Gott allein in der Bindung Gottes an seine auf ihn angewiesene Schöpfung verankert sind. Dem entspricht in der sprachlichen Gestalt das in Korrespondenz zur Selbstverpflichtung Jahwes „um des Menschen willen“ (8, 21*) gesetzte Tun „für Jahwe“ vonseiten Noachs (8, 20).

Den in 9, 18. 19* als Zeichen göttlichen Wohlgefallens vermerkten Vorgang der Verbreitung der Menschheit über die Erde thematisiert der Jahwist im dritten Abschnitt 11, 2–12, 4* als eine Situation der Entscheidung und Scheidung, weshalb der Text von Absichtserklärungen der Beteiligten durchzogen ist. Wie die kohortative Sprechweise in 11, 3. 4* und der im Vordergrund der Bautätigkeit stehende Selbstbezug des Handels (*lāhaem*, *lānū*) zeigen, ist die Menschheit von Schinar an der Sicherung ihrer Macht und Stärke mehr interessiert als an der im Verhalten Noachs, der „für Jahwe baut“, zum Ausdruck kommenden Hingabe an den Schöpfergott, und sucht daher in einer Art Gegenbewegung der gottgewollten Zerstreuung über die Erde entgegenzuwirken. Im Kontrast zu dieser Selbstverabsolutierung wird Abraham aufgefordert, sich unter Gottes Führung auf den Weg zu machen, wobei die dreifache Steigerung im Auszugsbefehl Jahwes (Verlassen des Landes, der Verwandtschaft und des Vaterhauses) sich nicht nur von jener dreifachen Steigerung zur Installierung ihrer Macht in der Selbstaufforderung der Menschheit von Schinar (Bau einer Stadt, eines himmelhohen Turmes sowie Verhinderung der Zerstreuung) abhebt, sondern positiv auf die Überwindung dieser Haltung ausgerichtet ist, da Abrahams Weg das Modell ist für die in der heilsgeschichtlichen Führung Gottes liegende Heilung und Vollendung der menschlichen Existenz. So gesehen liegt die Intention des Textzusammenhangs Gen 6–12* darin beschlossen, den Beginn der Heilsgeschichte (Berufung des Abraham) als ein der Schöpferfähigkeit Gottes zugeordnetes Handeln am Menschen aufzuzeigen¹⁸ und die Gestalt des Abraham für die nachfolgende Abra-

¹⁸ Vgl. O. H. STECK, Genesis 12, 1–3: „J markiert in Gen 12 also einen der Schöpfungsinitiative vergleichbaren Neuansatz des Handelns Gottes mit der Menschheit“ (550).

hamgeschichte als einen auf den urgeschichtlichen 'ādām (Gen 2*) hin orientierten Typus zu profilieren¹⁹.

II. Zur theologischen Gestalt der Tradition des Jahwisten in Gen 6–12*

1. Exegetische Beobachtungen

Im Anschluß an den in Gen 4, 16 berichteten wortlosen Weggang Kains, der sich als gerichteter, aber dennoch unter Gottes Schutz stehender Mensch im Land der Ruhe- und Heimatlosigkeit, in Nod gegenüber von Eden, dem ursprünglich von Gott her dem Menschen zugedachten Lebensraum der Segensfülle in der Gemeinschaft mit ihm, niederläßt, hält die Aussage 6, 5. 6* eine Verhärtung der Menschheit in der Auflehnung gegen Jahwe fest und weist damit auf eine sich zusehends verschärfende Störung in der Schöpfungsharmonie hin, die, weil der Mensch nur als ein geformtes, d. h. auf Gott bezogenes und von ihm geführtes Geschöpf existieren kann, eine Reaktion des Schöpfergottes erfordert. Die in diesem Zusammenhang eingesetzte Vorstellung von Gott, den es reut, den Menschen erschaffen zu haben, impliziert jedoch nicht, daß Jahwe im Nachhinein sein früheres Schöpfungshandeln am Menschen mißbilligt und infolgedessen zu revidieren sucht; schließlich ist Gott kein Mensch, so daß er Fehlentscheidungen zu bereuen hätte (vgl. Num 23, 19; 1 Sam 15, 11. 35). Reue empfindet Gott vielmehr im Hinblick auf das Resultat, was nämlich ohne sein Zutun aus dem Menschen geworden ist, der sich in seiner Bosheit aus der Führungsgeschichte mit Gott gelöst und damit den Zweck, zu dem er erschaffen wurde, verfehlt hat²⁰. Daß hinter der reuevollen Zuwendung Gottes in der Tat nicht allein die Selbstoffenbarung des weltüberlegenen Richters steht, unter dessen Anspruch der Mensch vergehen muß (Ps 130, 3), sondern vielmehr ein Leidtragen Jahwes sichtbar wird an dem, was besser nicht geschehen wäre, deutet die im AT selten eingesetzte und daher stets mit erhöhter Aufmerksamkeit zu betrachtende Rede vom Herzen

¹⁹ Die Weiterverfolgung dieser Thematik in den jahwistischen Abrahamerzählungen ist einer späteren Untersuchung zu diesem Teil der Urgeschichte vorbehalten.

²⁰ Von den Aussagen über die Reue Gottes in der Prophetie (Jon 3, 10; Jer 4, 28; 18, 8; 26, 3. 13. 19; Ez 24, 14; Joel 2, 13; Am 7, 3. 6) unterscheidet sich die Ausführung in Gen 6, 6* durch ihre Radikalität. Geht es dort um die freie Entscheidung Gottes im Hinblick auf die Verschonung vor einem Gericht bzw. um den Vollzug eines solchen, so weist hier die Redeweise auf die Möglichkeit einer Annihilation des Geschaffenen hin und überbietet damit jedes die Geschichte Israels und die Völkerwelt betreffende Verwerfungsurteil Gottes in seinem Zorngericht.

Gottes an²¹, das als Sitz der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes jetzt, weil Jahwe die Geschichte seines Geschöpfes miterlebt, von Schmerz erfüllt ist über einen Zustand der Verlorenheit, aus dem der Mensch von sich aus keinen Weg zum Heil mehr finden kann²². Das Verhältnis Schöpfer-Geschöpf ist an einen Punkt gelangt, wo Gott die Auflösung des gebrochenen Gemeinschaftsverhältnisses konstatieren müßte; doch deutet die Herzensbetrübnis Gottes bereits an, daß dieser nicht in einem Vernichtungsgericht alles Geschaffene annihilieren wird, sondern vielmehr die personale Bindung an sein Werk (Gen 2, 7. 8*) aufrecht erhalten und ihrem ursprünglichen Ziel zuführen will. Nicht ein Gott, der sein Werk fallen läßt bzw. sich nicht voll auf die Menschheit eingelassen hat, steht demnach im Mittelpunkt des nachfolgend berichteten Flutgeschehens, sondern der Gott, der den Menschen gerade nicht sich selbst und den Mächten der Zerstörung überlassen wird²³.

Was die Aussagen 6, 5. 6* als einen spannungsvollen Vorgang im Herzen Gottes schildern, beschreiben die nachfolgenden Verse 7, 1–23*

²¹ Vgl. Gen 6, 6; 8, 21; Num 16, 28; 1 Sam 2, 35; 13, 14; 2 Sam 7, 21; 1 Kön 9, 3; 2 Kön 10, 30; Jes 63, 4; Jer 3, 15; 7, 31; 19, 5; 23, 10; 30, 24; 32, 35. 41; 44, 21; Ps 33, 11; Kgl 3, 33.

²² Gerade in diesem Punkt wird der unendliche Abstand der biblischen Darstellung von den mythischen Sintfluterzählungen sichtbar, in denen der Schuldaspekt keine oder nur eine beiläufige Rolle spielt. Vgl. hierzu J. JEREMIAS, die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, Neukirchen 1975, 19–23; W. CLARK, The Flood and the Structure of the Pre-Patriarchal History, in: ZAW 83 (1971) 184–211. 185 f.; G. PETTINATO, die Bestrafung des Menschengeschlechtes durch die Sintflut, in: Or 37 (1968) 165–200. 190. 193 f.

²³ Keinesfalls deckt sich der Tatbestand der Reue Gottes mit dem, was man affektiv als Ärger bezeichnet. Dennoch urteilt E. ZENGER: „Es reute ihn, sagen die Erzähler vornehm. Im Klartext heißt dies: Es ärgerte ihn, daß er die Geschichte mit dem Menschen überhaupt angefangen hatte... Und JHWH Elohim läßt eine gewaltige Sintflut kommen, die alle und alles vernichten sollte. Er reagiert wie die Regierenden aller Zeiten, wie die weltlichen und geistlichen Herrscher aller Zeiten es taten und tun: Er straft und vernichtet. Auf die Gewalt reagiert nun auch er selbst mit Gewalt“ (Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1993, 74). Die biblische Rede von der Reue Gottes basiert nicht auf psychologischen Erwägungen über die Hintergründe gefühlsbetonter Eruptionen; sie will vielmehr in ihrer spannungsvollen Darstellung einen Entschluß verständlich machen, der das Herz Gottes vor eine Wahl stellt und der dem Menschen die in seiner geschichtlichen Existenz erfahrene Bewahrung im Gegensatz zu anderen, Gott durchaus zur Verfügung stehenden Möglichkeiten erst als Heilsgeschichte aufschließt. Zur Interpretation der Aussage von Gottes Reue vgl. die treffliche Auslegung von H. JUNKER, Die Erforschung der literarischen Arten und ihre Bedeutung für die Auslegung der Heiligen Schrift, in: TThZ 73 (1964) 129–144. 129–134; ebenso J. JEREMIAS, Die Reue Gottes, 24 f.; R. OBERFORCHER, Flutprolog, 135–141.

in der Dialektik von Vernichtungsgericht und Retterinitiative Jahwes als ein dramatisches Geschehen, das zu erkennen gibt, wie Gott auch in den freigesetzten chaotischen Kräften zu wirken bereit ist und sein ursprüngliches Schöpfungsziel im Auge behält. Dies wird deutlich einmal an der Begrenzung der als kosmisches Werkzeug verstandenen Regenflut auf vierzig Tage und vierzig Nächte, zum anderen an der von Jahwe zum Ort der Bewahrung inmitten des Chaos bestimmten Arche, in die Noach aufgefordert wird sich mit seinem Haus hineinzubegeben. Die Tatsache, daß der Jahwist die Herkunft der Arche ebenso wenig erklärt, wie er über die Person des Noach Auskunft gibt, weist vordergründig gesehen auf die bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzten Motivparallelen in altorientalischen Sintflutmythen hin. Theologisch betrachtet lenkt der Jahwist jedoch mit dieser Unvermitteltheit den Blick auf einen Gott, der auch dann, wenn die Bosheit des Menschen erntet, was sie gesät hat, Herr seines Werkes bleibt. Die Haltung des Schöpfergottes im Katastrophengericht an Mensch und Welt ist und bleibt das vornehmliche Thema des Jahwisten, und nicht etwa der Ablauf eines für die Schöpfung ausweglosen Geschickes in der Vernichtung des Geschaffenen, an dessen detaillierter Schilderung der Jahwist auffallend wenig Interesse zeigt. Die in 7, 12. 23* als Tatbestand in den Blick genommene Tilgung des Bestehenden ist für den Jahwisten nur die explizite Konsequenz dessen, was die von Seiten des Menschen her angekündigte Gemeinschaft mit dem Schöpfergott (V. 5) implizit bereits beinhaltet, da bereits die Emanzipation von den Inhalten der Schöpfungsordnung und der Entschluß zur Bosheit (4, 5; 6, 5) die Schöpfungsharmonie zwischen Mensch und Ackerboden ('*ādām* und '*adāmāh*) zu stören beginnt und in letzter Konsequenz ihren Bestand in Frage stellt.

Wenn Jahwe mit der Freiheit dessen, der die Bestimmungen des Anfangs grundgelegt hat, im Gericht den Ackerboden „abwischt“ (*mā-ḥāh*), so ist nicht gemeint, Gott habe den Menschen annihiliert; thematisiert ist in der Tilgung des Bestehenden vielmehr das Außerkraftsetzen und die Vernichtung all derer und all dessen, was sich ohne Annahme der Führung Gottes auf Erden entfaltet hat. Wenn nämlich Gott den Ackerboden gleichsam „reinholt“, dann wird der Ausgangspunkt seines Schöpferhandelns zurückgerufen, so wie ihn Gen 2, 6* beschrieben hat: ein Ackerboden, von Wasser getränkt, aber nicht zur Entfaltung der Fruchtbarkeit kommend, ein unbewohnbarer Lebensraum ohne segensreiche Wachstumskraft. Theologisch gedeutet: Die Geschichte des Menschen als Ausbruchsgeschichte weg vom Schöpfergott ist abgebrochen, es hört auf zu existieren, was die Bosheit an Repräsentanten ihres gottgelösten Daseins geschaffen hat. Daß Gott mittels dieses Geschehens den Menschen in der Tat mit der Situation des Anfangs konfrontieren

will, zeigt die Bewahrung des Noach und seiner Familie in der Arche. Die Tatsache nämlich, daß die Arche nicht als „Schiff“ in den Blick genommen wird, sondern als „Kasten“ (*tēbāh*), als ein beweglicher ausgrenzter Raum inmitten einer den chaotischen Kräften preisgegebenen Welt, macht deutlich, daß Jahwe an der Verbindung Mensch-Lebensraum (*’ādām-’adāmāh*) festhält ebenso wie an der Erstreckung des Menschen in die Geschichte hinein, wird doch nicht allein Noach in die Arche gerufen, sondern ausdrücklich Noach und sein ganzes Haus. Wenn Jahwe dann, wie es 7, 16* nur scheinbar naiv formuliert, eigenhändig hinter Noach zuschließt, dann geht es sicherlich um die Bewahrung desselben vor den Mächten des Untergangs und somit um eine Darstellung der besonderen Fürsorge Jahwes. Von ausschlaggebender Bedeutung aber ist, daß der Jahwist hier das gleiche Verbum (*sāgar*) einsetzt, das er in Gen 2, 21 innerhalb der Schilderung des zweigeteilten Schöpfungsaktes verwandt hat, wo *sāgar* die Beschreibung eines schöpferischen Eingreifens Gottes beschließt, das die Entfaltung des Menschen in der Geschichte zum Thema hat. Der Aussage 7, 16* zufolge hält Jahwe, der die Archentür hinter der Noachfamilie zuschließt, an diesem Schöpfungsziel fest. Ernst und Realität der Bedrohung des Menschen und seiner Welt durch ihn selbst sind damit ebenso wenig verharmlost wie das Kommen Gottes zum Gericht; schließlich darf nicht übersehen werden, daß die Rettung der Noachfamilie sich in 7, 23* mit der Vorstellung von einem Rest verbunden hat.

Mit Passivum divinum leitet der Jahwist in 8, 2.3* die Schilderung über das Ende der Regenflut ein, deren Ausgang er mit dem Hinweis auf die Begrenzung vierzig Tage und vierzig Nächte in 7, 4 bereits avisiert hat und auf dessen Bestätigung Noach, wenn er die schützende Decke der Arche entfernt und sich umblickt, nicht umsonst vertraut: der Ackerboden ist trocken. Das aber bedeutet: Gott gibt dem Menschen, den er im Vernichtungsgericht heimgesucht hat, die Grundlage für den Vollzug seiner geschichtlichen Existenz zurück. Diesem Geschenk entspricht Noach durch Altarbau und Opfergabe. Dabei will die Tatsache, daß Noach, noch bevor er sich in der Welt einrichtet, zuerst einen Altar baut und dort von allen reinen Tieren und Vögeln Brand- bzw. Ganzopfer darbringt, die für den Opfernden den Totalverlust des Opfertums bedeuten, über den Dank für seine Errettung hinaus als Zeichen der rückhaltlosen Selbsthingabe und des uneingeschränkten Vertrauens auf Gott gewertet sein. So betrachtet korrespondiert diese im Ganzopfer zum Ausdruck kommende Einstellung Noachs im größeren Horizont der jahwistischen Urgeschichte der Haltung des Abel, der Jahwe in personaler Hingabe ein Erstlingsopfer darbringt (Gen 4, 4*). Wie jener in seiner Person das Ideal menschlicher Bereitschaft zur Annahme

der Führung Gottes versinnbildlicht, so verkörpert Noach in Analogie dazu den Menschen, der sich seiner bleibenden Angewiesenheit auf Gottes Zuwendung bewußt ist und der weiß, daß nichts in der Schöpfung, ja nicht einmal die Schöpfung selbst, ohne Gottes Mitsein Bestand hat. Darum war Noach bereit, sich allein auf Anweisung Jahwes hin in die Arche zu begeben, und darum hat er, gleichsam um die Fortdauer seiner Verbindung mit Jahwe zu besiegeln, das Fundament seiner Existenz mit einem Opfer am bewahrten Ort gekennzeichnet. Dieser Grundzug in der Gestalt des Noach ist es aber auch, der die in 7, 23* vermerkte Beschreibung der Noachfamilie als „übriggeblieben“ erklärt: Das Bestehende, d. h. was der Mensch ohne Annahme der Führung Gottes und sogar im Gegensatz zu ihr gestaltet hat, wird der Vernichtung preisgegeben. Übriggeblieben ist und übrigbleiben wird letztlich immer nur das Geschöpf, das in seiner Verwiesenheit auf dem Schöpfergott diesen in seinem Herzen rührt.

Weil allein im Herzen Jahwes der Grund für die Existenz und den Fortbestand der Schöpfung beschlossen liegen, wird die Darstellung der Regenflut und der Bewahrung Noachs in ihr von der Aussage über Gottes Herz gerahmt, das in Reue und Betrübniß über die Verlorenheit des Geschöpfes um einen Ausweg ringt (6, 6*), das in der Selbstbeschwichtigung ein uneingeschränktes Ja zu dieser auf ihren Schöpfer angewiesenen Welt spricht und sich der Geschichte der Menschheit annimmt. Die anthropomorphe Redeweise in 8, 21* von Gott, der den Beschwichtigungsgeruch roch²⁴, setzt der Jahwist ein, um sinnfällig die Zuwendung Jahwes zu unterstreichen und zugleich, um volksetymologisch den Namen Noach (*nô^{ah}*), der wie das Nomen *nîho^{ah}* die Basis *nwh* enthält, auf dieses Geschehen hin zu deuten. Die Selbstberuhigung Jahwes, die als Ausdruck für die Bereitschaft Gottes zur Versöhnung die Menschheit umschließt, wird repräsentiert in Noach (= Ruhe), dessen Name so den Existenzgrund der menschlichen Geschichte einfängt²⁵. Im ersten Teil seines Entschlusses sagt Jahwe zu, den Ackerboden um des Menschen willen nicht weiterhin „geringschätzig zu behandeln“ (*qillêl*)²⁶ und den Menschen so einer gesicherten Existenz zu berauben. In Ergänzung dazu spricht die Selbstverpflichtung in ihrem zweiten Teil davon,

²⁴ Zum Ausdruck vgl. Ex 29, 18. 25. 41; Lev 1, 9; Ez 6, 13; Sir 45, 16.

²⁵ Zum Namen Noach vgl. C. WESTERMANN, Genesis 1–11, 487; L. RUPPERT, Genesis, 259; R. S. HESS, Studies in the Personal Names of Genesis 1–11, in: AOAT 234 (1993) 28 f.

²⁶ Das hier verwandte Verbum *qillêl* hat die Bedeutung „eine Person oder Sache geringschätzig behandeln bzw. schmähend herabsetzen“. (Vgl. W. SCHOTTRUFF, Der altisraelitische Fluchspruch, Neukirchen-Vluyn 1969, 29). Anders R. RENDTORFF, Genesis 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: KuD 7

daß Jahwe nicht weiterhin alles Lebendige schlagen und seine Weltüberlegenheit im Vernichtungsgericht demonstrieren will. Der Nachsatz „wie ich es getan habe“ erhellt den tieferen Sinn dieser Versprechen. Im Kontext der jahwistischen Urgeschichte betrifft er Gottes Reaktion auf den Brudermord Kains in Gen 4, 12* ebenso wie sein Einschreiten gegen die Bosheit der Menschheit in 7, 23*, welche beide die Preisgabe des Sünders an die von ihm entfesselten Mächte der Zerstörung beinhalten. Jedoch will Jahwe diese vom Menschen heraufbeschworene Unheilssituation nicht weiter festschreiben und so den Menschen mit der Gewißheit einer unausweichlichen Tilgung alles Geschaffenen, mit einem Ende in Staub und ewigem Tod konfrontieren. Selbst der Verderbtheit einer ganzen Menschheitsgeschichte mit all ihren Maßnahmen zur Zementierung einer selbstherrlichen Autonomie des Subjektes soll es also nicht gelingen, die Schöpfung Gottes auszulöschen, deshalb nicht, weil Gott in seiner unzerreißbaren Bindung an sein Geschöpf einen anderen Weg zu gehen bereit ist als den der Vernichtung des Sünders und daher der Chaosflut Grenzen setzt. Seine Bestätigung findet das Ja Gottes zu seiner Schöpfung im Fortbestand der Menschheit, die sich von den Söhnen Noachs, die aus der Arche „herausgehen“, herleitet (9, 18, 19*). Durch den betont feierlich klingenden Partizipialsatz (*haj-još^{im}*) wird der Ort des Weggangs nachdrücklich in den Vordergrund gerückt. Anders nämlich als Kain, der fortgeht (*jāšā'*), um Eden zurückzulassen (Gen 4, 16), ziehen die Söhne Noachs als von Gott Bewahrte und Angenommene hinaus und können sich deshalb in die Geschichte hinein erstrecken und über die ganze Erde verteilen.

Die sich anschließende Perikope 11, 2–12, 4* versinnbildlicht in ihrem ersten Teil die Kräfte, welche das Vorgehen der Menschheit bei ihrer Ausbreitung bestimmen. Die in diesem Zusammenhang verwandten geographischen Bezeichnungen, welche das Element der Geschichte veranschaulichen, tragen hier in parabolischer Verwendung dem urgeschichtlichen Charakter des Textes Rechnung²⁷. In der allgemeinen Angabe „von Osten her“ mag sich historisch betrachtet die Erinnerung daran verdichtet haben, daß die Vorfahren Israels als Teil der aramäischen Wanderung von Osten nach Westen in Palästina eingewandert

(1961) 69–78, der *qillēl* mit „als verflucht bezeichnen“ wiedergibt und in der Aussage 8, 21 die Aufhebung des Fluches über den Ackerboden in 3, 17 sieht. Kritisch dazu H. O. STECK, Genesis 12, 1–3, 530 f. und Anm. 19.

²⁷ Diese parabolische Verwendung historischer und geographischer Angaben übersieht U. BERGES, wenn er urteilt: „Es geht nicht um ein urgeschichtliches Geschehen, denn dafür ist die geographische und technische Terminologie zu geschichtlich festgelegt“ (Gen 11, 1–9: Babel oder das Ende der Kommunikation, in: BN 74, 1994, 37–56. 55).

sind, ein Tatbestand, welcher der späteren Zeit eine Anknüpfungsmöglichkeit bot, ihr Theologumenon von einem Auszug Abrams aus Ur in Chaldäa zu entfalten (Gen 15, 7). In Gen 11 wird die historische Reminiscenz an den Anfang der Führungsgeschichte Jahwes mit seinem Volk urgeschichtlich transparent gemacht auf den Beginn der menschlichen Geschichte als einem Teil der Heilsoffenbarung Gottes. Über den Ort der Niederlassung, Schinar, das geographisch betrachtet das südliche Zweistromland meint, gibt die jüngere Völkertafel Gen 10, 10 eine bedenkenswerte Auskunft. Ihr zufolge ist Schinar der Ort, an dem das sakrale Königtum als Inbegriff der Verabsolutierung menschlichen Machtstrebens seinen Anfang genommen hat, wobei Anfang weniger den zeitlichen Beginn meint als vielmehr die Umschreibung des Wesens einer Sache. Man darf davon ausgehen, daß diese spätere Notiz in der Völkertafel die ältere Angabe des Jahwisten, der in 11, 2 ff. die Selbstverabsolutierung des Menschen thematisiert und der so gesehen im Kern die später direkt auf das Königtum gedeutete Aussage vorwegnimmt, authentisch erklärt. Die nachfolgende zweifache und in ihrer inhaltlichen Aussage sich steigernde Selbstaufforderung der Menschheit von Schinar in V. 3.4 unterstützt diese Annahme. Bereits im ersten Hauptteil seiner Urgeschichte Gen 2-4* hat der Jahwist an der Rede des Menschen demonstriert, wie dieser das Ziel einer Einordnung in die Führungsgeschichte Gottes verfehlt und sich den Möglichkeiten der eigenen schöpferischen Potenz verschreibt. Der Selbsthöhung der Frau in Gen 4, 1^{*28} entspricht in Gen 11, 3.4 die Selbstaufforderung der Menschheit von Schinar, deren Inhalt in einem urgeschichtlichen Text nicht in erster Linie kulturgeschichtlich, sondern theologisch auszuwerten ist. Es fällt nämlich auf, daß die Beschreibung der Ziegelherstellung in V. 3 mit dem Gebrauch des Verbums *šārap* einen Ausdruck wählt, der außerhalb von Gen 11 nirgendwo für den technischen Vorgang des Ziegelbrennens eingesetzt wird; vielmehr indiziert das Wort sonst immer Totalverbrennung²⁹. Verständlich wird die Wahl dieses Begriffes und die damit verbundene Aussageabsicht des Jahwisten erst im Horizont des übergreifenden Kontextes, innerhalb dessen gesehen *šārap* in eine Analogie tritt zum Ganzopfer des Noach in 8, 20. Gerade die Tatsache, daß *šārap* im kultischen Zusammenhang zwar kein eigentlicher Opferterminus ist, wohl aber die Vernichtung der nach einem Opfer übriggebliebenen Reste beschreibt (Ex 12, 10; Lev 8, 32; 7, 19;

²⁸ Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, Kain und Abel, 13. 18.

²⁹ Vgl. U. RÜTERSWORDEN, Art. *šārap*, in: ThWAT VII, 882-891. 885. Auf den Tatbestand weist auch C. UEHLINGER (Weltreich, 363) hin, ohne jedoch die entsprechenden Schlußfolgerungen zu ziehen.

19, 6 ff.), macht deutlich, wie weit die Menschheit von Schinar von der selbstlosen Hingabe des Noach entfernt ist. In beiden Fällen wird zwar etwas „verbrannt“; was jedoch die Menschheit von Schinar verbrennt, kommt allein ihren eigennützigen Zwecken zugute, ein Tatbestand, den der Jahwist durch ein zweimaliges „für sie“ unterstreicht und so den Gegensatz zu dem „für Jahwe“ in 8, 20 noch stärker hervortreten läßt. Die mit derselben Interjektion eingeleitete zweite Selbstaufforderung zum Bau einer Stadt und eines Turmes, der bis zum Himmel reicht, mit dem erklärten Ziel, sich nicht zu zerstreuen, gibt deutlich zu erkennen, daß die Menschheit von Schinar ihren Daseinszweck in einer von der Vorstellung der Machtkonzentration her bestimmten Herrschaftsausübung beschlossen sieht. Als umgrenzter und befestigter Ort versinnbildlicht die Stadt die Einrichtung einer Stätte politischer Machtballung; der himmelhohe Turm als Abbild eines Tempelturmes³⁰, dessen Zweck nach gemeinorientalischer Vorstellung die Sicherung einer ständigen Verbindung zwischen Himmel und Erde, Gott und Mensch, ist, steht für den Versuch der Menschheit von Schinar, diese ihre Herrschaft religiös zu untermauern und so dauerhaft zu installieren. Ihre Absichtserklärung, dadurch den in 9, 19* geschilderten natürlichen Vorgang der Zerstreuung zu verhindern, beleuchtet letztendlich die ganze Zwieltichtigkeit des Unternehmens, das der Jahwist im Unterschied zu 9, 19*, wo er das Verbum *nāpaš* verwendet, hier mit einem Verbum vom selben Stamm, aber mit negativer Semantik, der Basis *puš* nämlich, kennzeichnet.

Die Rede vom Herabsteigen Jahwes in V. 5, der Stadt und Turm be-
sehen will, ist Ausdruck der Weltüberlegenheit Gottes, die dieser aber,
getreu seiner Selbstverpflichtung in 8, 21*, einsetzt, um der sich auch
im Angesicht der bewahrten Schöpfung abzeichnenden Unheilsgeschichte der Menschheit eine Wende zu geben. Dies geschieht mittels der Berufung Abrahams, dessen Name Abram, theophor gedeutet als „der (göttliche) Vater ist erhaben“, das Verhältnis zum Namensträger wiedergibt und so gesehen von der unzerreißbaren Bindung Gottes an den Menschen kündigt, wenn er sich denn aus seiner Höhe des Niedrigen annimmt³¹. Abraham nun wird aufgefordert allen im Land (Schinar) gelebten und daher von der Gefahr der Hybris bedrohten Bindungen zu entsagen und sich unter der Führung Gottes auf den Weg zu machen in ein Land, das Jahwe ihm zeigen wird. Diese Weisung entspricht

³⁰ Zur Diskussion der archäologischen und historischen Implikationen dieser Annahme eines Tempelturmes vgl. H. SEEBASS, Genesis I, 277 f.; L. RUPPERT, Genesis, 502 ff.

³¹ Vgl. R. E. CLEMENTS, Art. '*abrahām*', in: ThWAT I, 53–62. 55.

exakt den im ersten Hauptteil der jahwistischen Urgeschichte als entscheidend für das Leben des 'ādām und seine Entwicklung erkannten Konstituenten Formung, Behauchung, Versetzung in den Garten Eden (Gen 2, 7. 8*) und deutet in dieser Korrespondenz den Modellcharakter Abrahams für die geschichtliche Existenz des Menschen an. Das mit Dativus ethicus verstärkte Leitwort *hālak* in V. 1 beleuchtet, gesehen auf dem Hintergrund einer von Wanderschaft geprägten nomadischen Lebensweise, hier wie auch sonst in der Abrahamgeschichte das menschliche Dasein als ein Gehen von einem Ausgangs- zu einem Zielort und versinnbildlicht so das Unterwegssein des Menschen unter der Führung Gottes³². Erst dann, wenn sich der Mensch im geschichtlichen Vollzug der Führung (= Formung) durch Gott übereignet, wird ihm die Qualität des Lebensraumes und die Garantie seines Bestandes erschlossen. Weil aber die Zusage des Landes Verheißungsgut ist, bedarf es von seiten des Menschen einer Entsprechung zu dieser Vorgabe Gottes, die der Jahwist mit dem Wort Segen umschreibt und das er, wenn er Abraham selbst einen Segen nennt, nicht funktional, sondern personal festmacht. In dieser Aussage, welche die Aufgabe des Erwählten und dessen Bestätigung durch Gott in eins faßt, insofern Abraham werden soll, was er von Jahwe her ist, kommt ein Erwählungshandeln Gottes zum Ausdruck, das auf eine Vollendung ausgerichtet ist; denn nach Ausweis von V. 3* ist Abraham das Zeichen, welches den „Sippen des Ackerbodens“ Maßgabe ist auf ihrem Weg in den Segen Jahwes hinein. Der Ausdruck „Sippen“ an dieser Stelle hat nicht die staatspolitischen Größen der Welt im Blick, sondern faßt die Weltbevölkerung als eine in Sippen verzweigte Menschengemeinschaft auf und steht so in einem Bezug zum Schöpferhandeln Gottes am 'ādām³³. Die Tatsache, daß Jahwe einerseits Schöpfer des Himmels und der Erde und andererseits der Gott Abrahams ist, der sich in der Geschichte offenbart und der im Horizont seiner Schöpfungs- und Geschichtsplanung die Völker nicht aus dem Blick verliert, läßt neben dem Anspruch der universalen Reichweite seines Handels zugleich den in der Transzendenz des göttlichen Wesens begründeten monotheistischen Grundzug des Jahwismus erkennen, den in späterer Zeit die exilisch-nachexilische Theologie Israels zu einem eigenen Gegenstand der Reflexion erhoben hat. Dem Jahwisten ist beides wichtig, weil nur so verständlich wird, inwiefern Abraham

³² Vgl. hierzu H. GROSS, Zur theologischen Bedeutung von *hālak* (gehen) in den Abraham-Geschichten (Gen 12–25), in: Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im AT (FS J. Scharbert), hg. von M. GÖRG, Stuttgart 1989. 73–82.

³³ Vgl. H.-J. ZOBEL, Art. *mišpāḥāh*, in: ThWAT V, 86–93.92 f.

Modellcharakter hat für das, was die Offenbarung Jahwes für die Menschheit nach der Sintflut bereithält. Der Text endet in V. 4* mit der Feststellung, daß Abraham der Weisung des führenden Gottes Folge leistet und dies ebenso selbstverständlich tut wie Abel sein Erstlingsopfer darbringt und wie Noach mit seinem Haus in die Arche geht. Daß Lot Abraham auf seinem Weg begleitet, setzt den wirkungsvollen Schlußpunkt im zweiten Hauptteil der jahwistischen Urgeschichte. Der jüngeren Darstellung Gen 19, 36 f. zufolge ist Lot der Stammvater der Ammoniter und der Moabiter, jener Völker also, die historisch gesehen zusammen mit Israel im Zuge der aramäischen Wanderung nach Palästina kamen. Auch in der jahwistischen Stelle Gen 12, 4* tritt Lot in einen Bezug zu den Völkern. Im Kontext gesehen erscheint nämlich seine Ausrichtung an Abraham eine Konkretisierung dessen zu sein, was V. 3* den Sippen des Ackerbodens zusagt, die, wenn sie sich an Abraham halten, des Segens teilhaftig werden. Zugleich wird am Ende des zweiten Hauptteils mit dieser Darstellung das Thema des dritten Hauptteils in der jahwistischen Urgeschichte bereits angedeutet: Die heilsgeschichtliche Realisierung des mit der Schöpfung grundgelegten Anfangs im Weg des Mittlers Abraham.

2. Traditionsgeschichtliche Beobachtungen

Die Überlieferung vom Königtum Davids auf dem Zion, seine theologische Begründung im Rahmen einer Verheißungslinie, die erst dann zur Erfüllung gelangt, wenn König und Volk in Entsprechung zum Heilswillen Jahwes den Zielen seiner Führung dienen und so der Zion als Ort unumschränkter Königsherrschaft Jahwes in Erscheinung tritt (2 Sam 7*), sowie die Bewahrung des Hauses David trotz seiner Auflehnung gegen die Heilsabsichten des göttlichen Geschichtsplanes nach dem Zusammenbruch des davidisch-salomonischen Großreiches 926 v. Chr. (vgl. 1 Kön 11, 36) haben dem Jahwisten den Blick geschärft für die den Menschen als Geschöpf Gottes bestimmenden Elemente, wie sie im ersten Hauptteil seiner Urgeschichte (Gen 2–4*) zur Darstellung gelangt sind³⁴. Die Tradition vom Königtum Jahwes auf dem Zion steht auch im Hintergrund des zweiten Hauptteils der jahwistischen Urgeschichte (Gen 6–12*), wo der Autor die sich aus der Bewahrung des Erwählten ergebenden Konsequenzen für die geschichtliche Entwicklung des Gottesvolkes transparent macht, und zwar im Hinblick auf den Fortbestand der Schöpfung als einen Teil der Heilsoffenbarung Jahwes in der Geschichte.

³⁴ Vgl. R. BRANDSCHEIDT, Kain und Abel, 16–21.

Die für den Glauben des Südreiches auch nach der Reichtstrennung maßgebliche Überzeugung von der Unverletzlichkeit des davidischen Königtums auf dem Zion (1 Kön 11, 36) hat beileibe nichts zu tun mit der Manifestierung einer politischen Theologie; nicht das Vorhandensein der Institution garantiert bereits ihren Bestand, sondern allein Jahwes Treue zum einmal gewählten Ort seiner Offenbarungsgegenwart, dessen Schutzwirkung alle dort Weilenden mit einbezieht. So kommt auch dem Tempel auf dem Zion nur insofern herausragende Bedeutung zu, als er Zeichen der freigewählten Gegenwart Gottes und seiner heilsgeschichtlichen Ziele ist, versinnbildlicht durch die in den Tempel überführte Lade (2 Sam 6), deren Name *'arôn* „Lade, Kasten“ auf ihren Inhalt, die Weisung Gottes vermittelnde Gegenstände, hinweist und deren Beweglichkeit ein sprechendes Bild für die Führungsgeschichte Gottes mit seinem Volk ist. Diese Einsicht in Jahwes freigewählte Bindung an den Ort seiner Offenbarungsgegenwart und dessen Bewahrung verdeutlicht der Jahwist in Gen 6–7* dadurch, daß er die aus der vorisraelitischen Jerusalemer Tradition stammende mythische Vorstellung vom Chaoskampf eines Gottes gegen die den Bestand der Welt gefährdenden Kräfte³⁵ aufgreift und sie auf die Bewahrung der Arche als Zeichen der von Zion ausgehenden Rettermacht Gottes zuschneidet. Weil die Stätte der rettenden Offenbarungsgegenwart Gottes weder lokal fixierbar noch vom Menschen her manipulierbar ist (vgl. 2 Sam 6, 6–7), stellt der Jahwist diesen Ort als einen inmitten der Chaosgewässer beweglichen, d.h. der Führung Gottes zugeordneten Raum dar und beschreibt ihn mit Bezugnahme auf die Anschauung der Lade (*'arôn*) als einen Kasten (*tēbāh*), wobei er in 8, 13* zur Kennzeichnung der Archendecke mit *miksēh* jenes Wort einsetzt, das sonst das Dach des Zeltheiligtums (Ex 26, 14; 35, 11; 36, 19; 40, 19; Num 3, 25) oder die aus Fellen gemachte Decke der Lade meint (Num 4, 8. 10–12; vgl. Ex 39, 34)³⁶.

Die Glaubenseinsicht, daß das Königtum Davids auf dem Zion nur als Setzung Gottes Bestand hat, weitet sich in der theologischen Reflexion des Jahwisten zu der Erkenntnis, daß letztlich alles Geschaffene von der Treue Gottes zum Anfang lebt; daher bringt der Autor diesen Sachverhalt in Gen 6–9* auch als ein die gesamte Schöpfung betreffendes Geschehen zur Darstellung. Wenn er in diesem Zusammenhang von den Insassen der Arche als „übriggeblieben“ spricht (7, 23*), dann weist er negativ gesehen darauf hin, daß eine Welt, die mit sich allein

³⁵ Zur Übernahme mythischen Anschauungsmaterials aus vorisraelitischer Jerusalemer Tradition vgl. F. STOLZ, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem (BZAW 118), Berlin. New York 1970.

³⁶ Vgl. H. RINGGREN, Art. *kāsāh* in: ThWAT IV, 272–277. 277.

sein will, im Chaos untergeht; positiv jedoch hebt er mit dieser Aussage hervor, daß es nur Gott, der die letzte katastrophale Folgerung seines Gerichtes, die Annihilation des Geschaffenen nämlich, eben nicht will, zu verdanken ist, wenn die Substanz der Schöpfung im Sinn der Bestimmungen des Anfangs gewahrt bleibt. Wohl könnte Gott ohne den Menschen leben, nicht aber der Mensch ohne Gott. Darum handelt Jahwe „um des Menschen willen“ (8, 21*), und der Mensch kann dieser Tat allein dadurch entsprechen, daß er in seinem Tun das „für Jahwe“ (8, 20) nicht vergißt.

Die dem entgegenstehende Tatsache, daß ein vom Wesen her theokratisch angelegtes (2 Sam 7*) und, wie es das Geschick Davids in dessen Aufstiegsgeschichte zum König (1 Sam 16–2 Sam 5) einerseits und der Fortbestand der Monarchie nach 926 v. Chr. andererseits (1 Kön 11, 36) zu erkennen geben, ein von Anfang an der Rettertätigkeit Jahwes zugeordnetes Königtum (1 Sam 17, 37; 18, 12. 18; 24, 19 ff.; 26, 25; 2 Sam 5, 12) dennoch auf dem Weg machtpolitischen Gebarens sein Heil suchte, indem es Großreichpläne vielfach skrupellos in die Tat umsetzte (2 Sam 8, 1–14; 10, 1–9; 12, 26–31) und zur Absicherung wie Dokumentation eigener Größe Festungs- wie Prachtbauten (2 Sam 5, 9. 11; 2 Kön 5, 9 f.; 2 Chr 11, 5–12) selbst unter Einführung eines Frondienstsystems rücksichtslos errichtete (2 Sam 12, 31; 1 Kön 5, 27–32; 9, 15. 17–21; 11, 27 f.), ja sogar im Sinn des sakralen Königtums den Jahwetempel als Statussymbol göttlich garantierten Segens bauen wollte (2 Sam 7, 1–7) und ihn letztlich tatsächlich in einer Baueinheit mit dem königlichen Palast erstellte (1 Kön 6 f.), nahm der Jahwist im Rückblick auf den Zerfall des Reiches 926 v. Chr. als Ausdruck des göttlichen Gerichtes in seiner unnachahmlichen Tiefenschau als ein überindividuelles Geschehen in den Blick. In der Königsgeschichte und der hierin zum Ausdruck kommenden Verdrängung der Retterfürsorge Jahwes an die Peripherie erkannte er die jeden Menschen affizierende Hybris und verdeutlichte diese verderbliche Einstellung folglich urgeschichtlich im Vorgehen der Menschheit von Schinar, die sich nicht zerspreuen, d. h. nicht führen lassen will und die, besessen von ihrer Allmacht, sich im Stadt- und Turmbau der eigenen Größe zu versichern gedenkt. Daß der Jahwist den Tempel in diesem Zusammenhang als Tempelturm in Erscheinung treten läßt und zu dessen Kennzeichnung den Terminus *midāl* wählt, der vornehmlich Befestigungswerke meint³⁷, ist Ausdruck seiner massiven Kritik. Zeichen einer Bastion ist der Tempel in der Tat, insofern er Sinnbild der Befestigung ist, die Jahwes heilvolle Offenbarungsgegenwart verbürgt (Ps 46, 5. 8. 12), nicht

³⁷ Vgl. D. KELLERMANN, Art. *midāl*, in: ThWAT IV, 641–646. 643 f.

aber als Garant einer vom Menschen her für die Absegnung eigener Ziele beanspruchten Schutzwirkung. Weil aber Gott mit seinem uneingeschränkten Ja zur Schöpfungswirklichkeit (8, 21*) zugleich seine Bereitschaft erklärt, in der Geschichte des Menschen auf eine Überwindung der verderbnisbringenden Hybris hinzuwirken, wird Abraham, stellvertretend für die unter der Gnadenzuwendung Gottes stehende Menschheit, aufgerufen, sich aus der Weltverhaftung zu lösen und im Sinn der Bestimmung des 'ādām von Gen 2* auf den Weg zu machen, um so die Welt zum Guten hin zu verändern und als Schöpfung Gottes erkenntlich zu machen; denn allein in der Hinkehr und Entsprechung zum Gott der Führungsgeschichte entfaltet sich Segen als Weg in die Vollendung und wird für die „Sippen des Ackerbodens“ die Kontinuität des göttlichen Schöpferwirkens in der Geschichte zu einer erfahrbaren Größe. Damit bringt der Jahwist die Überzeugung von der besonderen Heils- und Segenzuwendung Gottes, unter welcher der davidische König steht (Ps 21, 7; 72, 17), theologisch auf den Punkt: Nicht kraft seines Amtes ist der König bereits Segensmittler für das Land, sondern nur, wenn er sich als Geschöpf, das den „göttlichen Vater“ als „erhaben“ ansieht, d. h. wenn er sich als „Abram“ in den Dienst der heilsgeschichtlichen Offenbarung Jahwes stellt.

Stellt man abschließend die Frage nach dem Grund, warum der Jahwist als Reaktion auf die Reichstrennung 926 v. Chr. im Süden eine zweiteilige Urgeschichte konzipiert, welche mit der Abrahamgeschichte die Heilsgeschichte als einen integrierenden Bestandteil enthält, so darf bei der Antwort die Situation im Nordreich nicht außer Acht gelassen werden. Als sich nämlich 926 v. Chr. die Nordstämme vom Süden lossagten, ging mit der politischen Trennung in zwei voneinander unabhängige Staaten auch theologisch ein Bruch einher, den Jerobeam I. (927–907 v. Chr.) bei seiner Suche nach den Ursprüngen genuiner Jahweverehrung mit dem Rückgriff auf Traditionen der vorstaatlichen Zeit, die als Antithese zur Jerusalemer David-Ziontradition gedacht waren, besiegelte. So richtete er in den bereits zur Väterzeit als heilige Stätten geltenden Orten Dan und Bethel Reichsheiligtümer ein mit stiergestaltigen Postamenten als Kultobjekten, die auf archaische Weise die Stärke Jahwes versinnbildlichen sollten. Zugleich proklamierte Jerobeam I. in Anknüpfung an das im Norden stets wachgehaltene (vgl. Ri 8; 2 Sam 20) Ideal der Retterbestellung sein Amt als ein charismatisches Königtum, das im Gegensatz zu den Davididen im Süden ohne dynastische Zielrichtung und Bindung an einen einzigen Regierungssitz auskommen wollte. Ihren schriftlichen Ausdruck fand diese Rückkehr des Nordreiches zu den Traditionen des Anfangs im Werk des Elohisten, der im Geschick des Stammvaters Jakob die Genese des Zwölfstämme-

volkes als Anfangsgeschichte in den Blick nahm. Jedoch unabhängig von der Frage, ob die Jakobtradition zur Zeit des Jahwisten schon schriftlich fixiert war oder nicht, ist es durchaus denkbar, daß allein die Herausforderung, die in diesem neuen Staatskonzept des Nordens zweifelsohne beschlossen lag, für den Jahwisten ein Anstoß war, sich gleichfalls mit dem Thema Anfang zu beschäftigen, wobei er allerdings die auf ihre vorstaatlichen Wurzeln hin befragte David-Ziontradition des Südens in eine theologische Reflexion über den Anfang selbst einfließen ließ. Das Ergebnis ist innerhalb der altorientalischen Literaturgattung Urgeschichte ein absolutes Novum: Eine zweiteilige Urgeschichte, welche die Frage nach dem Anfang der Schöpfung mit der Frage nach dem Anfang der Heilsgeschichte wesentlich verknüpft³⁸. Die Tatsache, daß nach dem Untergang des Nordreiches 721 v. Chr. der Jehowist im 7. Jhdt v. Chr. die jahwistische Urgeschichte und die elohistische Geschichte des Stammvaters Jakob redigierte und zu einem einheitlichen Werk umschrieb, legt Zeugnis ab von der unverzichtbaren Aktualität des Themas Anfang für die Glaubensidentität Israels. In der genealogischen Zuordnung von Abraham, dem von Jahwe zum Segen für die Sippen des Ackerbodens auf den Weg gesandten *'ādām*, und der Jakobsippe als dem aus Ägypten herausgeführten und am Sinai konstituierten Gottesvolk hat jener spätere Redaktor aber nur konsequent weitergedacht, was der Jahwist mit seiner zweigeteilten Urgeschichte bereits seinerzeit theologisch vermittelt hat: daß Gott in ein und demselben Akt als Schöpfer und Herr der Geschichte (Erlöser) erkannt wird, daß in den Beschlüssen seines Herzens zum Anfang alles Geschaffenen der Grund für den Bestand der Schöpfung sowie für den Fortgang der Heilsgeschichte beschlossen liegt und Gott insofern die Schöpfung auf Heil hin entworfen hat.

³⁸ Die gleiche Konzeption einer „zweiteiligen Urgeschichte“ begegnet auch in der Priesterschrift, wo – offenbar in Anknüpfung an die Darstellung des Jahwisten und in Weiterführung seines Anliegens – der Noachbund (Gen 9, 8–17) und der Abrahambund (Gen 17, 1–14) sich wie zwei konzentrische Kreise verhalten und wo der Jahwe-name ausdrücklich erst mit dem Auszug Israels aus Ägypten eingeführt wird (Ex 6, 3).

Gottes Bund mit Levi nach Maleachi 2

Historische und theologische Aspekte des Priestertums im Alten Testament

Prof. Dr. Rudolf Mosis, Mainz, zum 65. Geburtstag

Im Rahmen einer Untersuchung zum Ursprung und zur Frühgeschichte des Priesteramtes in der Kirche hat seinerzeit H. Schlier die exegetisch aufschlußreiche Behauptung aufgestellt, daß die neutestamentlichen Grundlagen des Priestertums nicht einfach gleichzusetzen sind mit dem im Neuen Testament bezeugten Erscheinungsbild dieses Amtes und daß folglich nicht dessen Rekonstruktion schon genügt, um Einblick in das Wesen des christlichen Priestertums zu erhalten. Ihren Grund hat diese Feststellung nach H. Schlier darin, daß historisch im Neuen Testament das Priesteramt noch unentwickelt ist und daß theologisch die Form des neutestamentlichen Priesteramtes eher dessen zeitbedingte Realisierung als dessen Wesen darstellt. „Die neutestamentlichen Grundlagen des Priesteramtes“, sagt H. Schlier, „sind vielmehr die Prinzipien, die bei dieser ersten Realisierung wirksam waren und daher mehr oder weniger in der Geschichte maßgebend geblieben sind.“¹

Ähnlich verhält es sich im Alten Testament mit der Institution des levitischen Priestertums, das theologisch wegen seines heilsgeschichtlichen Ursprungs und seiner wesenhaften Zuordnung zu Israel als Jahwevolk (Ri 5, 11) in Analogie zu dem vom Neuen Testament bezeugten Priestertum zu sehen ist. Historisch hat das Priestertum im Alten Testament eine lange und wechselvolle Entwicklung durchgemacht, deren Schwerpunkte die Zeit der Sesshaftwerdung Israels in Kanaan sowie die Zeit des Ersten und Zweiten Tempels gewesen sind.² Dennoch sind trotz der im Verlauf dieser Entwicklung erfolgten tiefgreifenden Verän-

¹ H. SCHLIER, Die neutestamentlichen Grundlagen des Priesteramtes, in: Der priesterliche Dienst I (QD 46), Freiburg 1970, 81–114. 81.

² Zur Institution des levitischen Priestertums vgl. H. VON REVENTLOW, Art. Priester/Priestertum I/2. AT, in: TRE 27 (1997) 383–391; B. M. ZAPPE, Art. Priester, in: NBL III/1 (1997), 165–167; W. WERNER, Art. Levi(t), NBL II (1995), 623–625; M. D. REHM, Art. Levites and Priests, in: AncBibDict 4 (1992) 297–310; H. SEEBASS, Art. Levi/Leviten, in: TRE 21 (1991) 36–40; J. AUNEAU, Art. Sacerdoce, in: DBS 10 (1985) 1170–1254; D. KELLERMANN, Art. *lewī*, in: ThWAT 4 (1984) 492–521; M. HARAN, Temples and Temple-Service in Ancient Israel, Oxford 1978; L. SABOURIN, Priesthood. A Comparative Study, Leiden 1973; A. DEISSLER, Das Priestertum im AT, in: Der priesterliche

derungen im Erscheinungsbild des levitischen Priestertums die für dessen Wesensbestimmung maßgeblichen Prinzipien von Anfang an die gleichen geblieben. Dem Aufweis dieser Grundlagen des Priestertums im Alten Testament ist die folgende Untersuchung zu Mal 2, 1–9 gewidmet.³

I. Mal 2, 1–9: Literarische Gestalt

A. Beobachtungen zur Literarkritik

Der Abschnitt Mal 2, 1–9 bildet den zweiten Teil eines gegen die Priesterschaft des Jerusalemer Tempels gerichteten Prophetenwortes (1, 6–2, 9), in dem auf den im ersten Teil vorgetragenen Schuldaufweis (1, 6–14), eingeleitet mit einer den Übergang markierenden Anrede an die Beschuldigten (2, 1), die fällige Gerichtsandrohung folgt (2, 2–9). Literarkritisch weist der hier zur Untersuchung anstehende Abschnitt Unausgeglichenheiten und Spannungen auf. So gibt sich die inhaltlich auf 2, 8 f. vorgeifende Aussage in 2, 2b sowohl durch die Wiederaufnahme der vorher ausgesprochenen Fluchandrohung (2, 2a) wie auch durch deren (im Suffix) singularisch gewendete Spezifizierung als Zusatz eines Ergänzers zu erkennen, der hier die eingangs genannte Bedingung der Bereitschaft zum Hören vermißt hat. In 2, 3 ist entgegen der oft mit Berufung auf G vorgenommenen Textänderung (ἀφορίζω = *gāraʿ*) M zu belassen, weil die dort mit *gāʿar* gebildete Aussage nach Dtn 28, 20 eine in dem Fluch von 2, 2a beschlossene Vernichtung zum Gegenstand hat und damit inhaltlich den Gedankengang zu Ende führt. Die Aussage über den Mist der Festopfertiere in 2, 3 gehört dann wohl zu der schon in 2, 2b erkannten Spezifizierung des Strafurteils. Ebenfalls erweist sich als Zusatz die holprig formulierte Auslegung des Levibundes in 2, 5, die zum Teil im Vorgriff auf 2, 6 das dort geschilderte

Dienst (QD 46), Freiburg 1970, 9–80; A. CODY, *A History of Old Testament Priesthood*, Rom 1969; A. H. J. GUNNEWEG, *Levitiden und Priester*, Göttingen 1965.

³ Zu Rate gezogen wurden die Kommentare von H. VON REVENTLOW, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25/2), Göttingen 1993; A. DEISSLER, *Zwölf Propheten III* (NEB), Würzburg 1988; S. AMSLER/A. LACOCQUE/R. VUILLEUMIER, *Aggée, Zacharie, Malachie* (CAT 11), Neuchâtel–Paris 1981; W. RUDOLPH, *Haggai/Sacharja 1–8/Sacharja 9–14/Maleachi* (KAT 13, 4) Gütersloh 1976; K. ELLIGER, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten* (ATD 25/2), Göttingen 1959; H. JUNKER, *Die zwölf Kleinen Propheten II* (HSAT 8), Bonn 1938; A. VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes* (EB), Paris 1908; dazu die Monographien: M. KRIEG, *Mutmaßungen über Maleachi* (ATHANT 80), Zürich 1973; Th. LESCOW, *Das Buch Maleachi, Texttheorie-Auslegung-Kanontheorie*, Stuttgart 1993; J. M. O'BRIEN, *Priest and Levite in Malachi*, Atlanta 1990; A. RENKER, *Die Tora bei Maleachi* (FThS 112), Freiburg 1979; schließlich der Artikel von G. HABETS, *Vorbild und Zerrbild. Eine Exegese von Maleachi 1, 6–2, 9*, in: *Teresianum* 41 (1990) 5–58.

Funktionieren dieses Bundes hier einseitig mit Bezug auf die Gaben Gottes illustriert. In 2, 7 unterbricht die Reflexion über die durch den Priester vermittelte Gotteserkenntnis den vorwärts drängenden Fluß der Urteilsbegründung, die sich von ihrer Zielsetzung her nicht bei allgemeinen Wahrheiten aufhält, sondern kurz und treffend Tatbestände aneinanderreicht.

B. Beobachtungen zur Formkritik

Der Text des Abschnittes Mal 2, 1–9 lautet in deutscher Übersetzung:⁴

- 1 Und jetzt ergeht an euch
dieser Urteilsspruch, ihr Priester:
- 2 Wenn ihr euch nicht zum Hören aufrafft
und wenn ihr (es) euch nicht zu Herzen nehmt,
meinem Namen Ehre zu erweisen,
hat Jahwe der Heerscharen gesprochen,
dann sende ich den Fluch unter euch
und verfluche eure Segensspendungen.
*Ja, ich habe sie schon (im Einzelfall) verflucht,
weil ihr (es) euch nicht zu Herzen nehmt.*
- 3 Seht: ich vernichte euch die Nachkommenschaft
*und schleudere euch den Mist ins Gesicht,
den Mist eurer Festopfer(tiere),*
und man schafft euch fort zu ihr.
- 4 Dann werdet ihr erkennen, daß ich gegen euch
diesen Urteilsspruch ausgesandt habe,
damit Bestand habe mein Bund mit Levi,
hat Jahwe der Heerscharen gesprochen.
- 5 *Mein Bund mit ihm bestand darin:
Das Leben und den Frieden, ich gab sie ihm.
Ehrfurcht, so daß er mich fürchtete
und vor meinem Namen Scheu empfand.*
- 6 Zuverlässige Weisung war in seinem Mund,
und nichts Verkehrtes fand sich auf seinen Lippen.
In Frieden und Gerechtigkeit ging er mit mir,
und viele hielt er von Schuld zurück.
- 7 *Denn die Lippen des Priesters bewahren Erkenntnis,
und Weisung sucht man aus seinem Mund.
Denn der Bote Jahwes der Heerscharen ist er.*
- 8 Ihr aber seid von dem Weg abgewichen,
habt viele zu Fall gebracht durch die Weisung;

⁴ Die sekundären Anteile sind *kursiv* gedruckt.

- ihr habt zunichte gemacht den Bund des Levi⁵,
 hat Jahwe der Heerscharen gesprochen.
- 9 So mache auch ich euch verachtet
 und erniedrigt vor allem Volk,
 dem gemäß, daß ihr nicht meine Wege beachtet
 und nach Gunst verfährt bei der (Erteilung der) Weisung.

Der Grundbestand des Prophetenwortes weist in seiner Struktur eine beeindruckende Geschlossenheit auf. An die Überleitung vom Schuld aufweis zur Gerichtsankündigung (2, 1) schließen sich drei gleich lange Abschnitte zu acht Stichen an, deren jeweils vierter die Kurzform der Botenspruchformel enthält. Während der erste Abschnitt die Ankündigung des Strafgerichtes Gottes im Fall des Nichthörenwollens entfaltet und hierbei die Segnungen der Priester mit Fluch bedroht (2, 2 f.) und dementsprechend der dritte Abschnitt von der Ausführung des Strafgerichtes in der Verächtlichmachung der Priester wegen ihrer Mißachtung des Levibundes spricht (2, 8 f.), nennt der mittlere Abschnitt das Ziel der Strafmaßnahmen Gottes: die Aufrechterhaltung und Durchsetzung des Bundes Gottes mit Levi (2, 4. 8). Bedenkt man, daß die Ankündigung des Strafgerichtes Gottes nur bedingt, nämlich für den Fall des Nichthörenwollens, ergeht, dann zielt die Intention des Prophetenwortes, wie es auch die konzentrische Anordnung der Abschnitte andeutet, auf die Wiederbewußtmachung des Bundes Gottes mit Levi als einer über Sein und Nichtsein der Priester entscheidenden heilsgeschichtlichen Gegebenheit.

Formgeschichtlich ist die Texteinheit Mal 1, 6–2, 9 dem klassischen prophetischen Gerichtswort und dessen Aufbauelementen ähnlich: dem Schuld aufweis im ersten (1, 6–14) und der Unheilsankündigung im zweiten Teil (2, 1–9). So lautet im allgemeinen das Urteil der Forschung. Einzelbeobachtungen führen jedoch zu einer differenzierteren Einschätzung der hier vorliegenden Form. Dazu gehört die konditionale Formulierung der Unheilsankündigung und der ihr zugeordneten Alternative von Segen und Fluch (2, 2), die weisheitliche Maximen gebrauchende Auseinandersetzung mit den Adressaten (1, 6) und die Beschwörung der als Entscheidungshilfe gedachten Glaubensvorstellung von einem Bund Gottes mit Levi (2, 4. 8). Ähnlichkeiten mit der in exilisch-nachexilischer Zeit entwickelten und ebenfalls Grundformen propheti-

⁵ Nach GES.-K. § 125c werden Eigennamen, deren Appellativbedeutung für das Sprachbewußtsein noch hinlänglich erkennbar ist, häufig oder regelmäßig mit dem Artikel verbunden und können sich sogar an einen Genitiv anlehnen. Gemeint ist dann mit *b'rît hallewî* der „Levibund“ als Umschreibung der Institution des levitischen Priestertums.

scher Rede einsetzenden Umkehrpredigt⁶ sind unübersehbar. All das gilt auch für die Funktion der Texteinheit hinsichtlich ihrer Form, deren homiletisch-paränetischer Charakter offenkundig ist. Formgeschichtlich ist daher die Texteinheit als Weiterentwicklung des prophetischen Gerichtswortes zu werten, das hier – entsprechend der Situation Israels nach der Heimkehr aus dem Exil und angesichts der heilsgeschichtlich zur Entscheidung rufenden historischen Stunde – Kritik und Paränese verbindet.

II. Mal 2, 1–9: Theologische Aussage

A. Semantische Analyse

Gott hat, wie die Überleitung vom Schuld aufweis zur Unheilsankündigung berichtet (2, 1), über die Priesterschaft im Tempel ein Strafurteil gefällt, dessen ungebrochene Gültigkeit sprachlich die Form des Nominalsatzes unterstreicht. Wenn danach die Priester keinerlei Bereitschaft zeigen, sich der vorher geäußerten Kritik an ihrer ehrfurchtslosen Opferpraxis zu stellen, wird Gott mit dem Strafurteil zusammen, gleichsam als dessen Inhalt, den für den Ungehorsam gegenüber seiner Weissagung vorgesehenen Fluch (Dtn 28, 20) „aussenden“ (vgl. 2, 4) und damit die „Segnungen“ der Priester belegen (2, 2a). Bedenkt man, daß die Intention der hier angesprochenen Fluchandrohung auf die Austilgung und Vernichtung der vom Menschen erstellten Werke, nämlich auf die Aufhebung der Frucht seiner Arbeit und Mühe zielt (Dtn 28, 20), dann hat die Rede von den „Segnungen“ der Priester den ihnen von Gott geschenkten Erfolg ihres Einsatzes zur Auferbauung des Jahwevolkes im Blick. Der Fluch Gottes über diese „Segnungen“ der Priester hat dann zwangsläufig zur Folge, daß ihre Tätigkeit zum Leerlauf wird und daß ihr priesterlicher Einsatz sich für das Jahwevolk zum Unheil auswirkt (vgl. Hos 4, 6).

Letzten Endes richtet sich der Fluch Gottes auch gegen die Priester persönlich. Beläßt man den von M überlieferten Text, dann ergibt sich als Deutung, daß Jahwe die Nachkommenschaft der Priester in seinem Zorn „anherrscht“ (wie das die Schöpfung bedrohende Chaos)⁷ und so

⁶ Zur Gattung der prophetischen Umkehrpredigt vgl. E: HAAG, Sündenvergebung und neuer Anfang, in: FS O. Knoch (Hg. J. J. DEGENHARDT), Stuttgart 1991, 68–80; DERS., Zion und Schilo. Tradition und Redaktion in Jer 7 und in Ps 78; in: FS H. Reinelt (Hg. J. ZMIJEWSKI), Stuttgart 1990, 85–113.

⁷ Zu dieser Bedeutung des Verbums *gā'ar* vgl. M. A. KLOPFENSTEIN, Wenn der Schöpfer die Chaosmächte „anherrscht“ (*gā'ar*) und so das Leben schützt. Zu einem wenig beachteten Aspekt des Zorns Gottes im Alten Testament, in: ThZ 53 (1997) 33–43.

in dem von ihm in Gang gesetzten Unheilsgeschehen die Priester mit ihrer Nachkommenschaft den verdienten Untergang finden läßt. Gedacht ist hierbei, wenn man als Hintergrund der Aussage den Kontext der gleichen deuteronomischen Fluchandrohung wie vorher (2, 2) voraussetzt (Dtn 28, 21 f.), an die vollständige Ausmerzungen der Schuldigen aus dem Land der Verheißung.

Sinn und Ziel des mit dem Urteilsspruch Jahwes verbundenen Strafgerichts an den pflichtvergessenen Priestern ist, wie es nachher die Adressaten selbst als ein Offenbarungsgeschehen „erkennen“ werden, die Aufrechterhaltung und Durchsetzung des Bundes Gottes mit Levi (2, 4). Als Ahnherr des in Israel zum Dienst vor Jahwe berufenen Stammes gleichen Namens (Dtn 10, 8 f.) meint Levi hier den Repräsentanten des nach ihm benannten Priestertums im Jahwevolk (Dtn 33, 8–11). Die Eigenart und die Bedeutung dieses Priestertums hebt das von Gott als „Levibund“ bezeichnete Gemeinschaftsverhältnis zwischen ihm und dem hier offenbar für die Institution des levitischen Priestertums stehenden Levi (vgl. 2, 8) hervor. Zwei mit dem Begriff „Bund“ zum Ausdruck gebrachte Aspekte sind dabei zu beachten: einmal die als Gnadenzuwendung verstandene Selbstverpflichtung Jahwes zum Festhalten an der Erwählung Levis und sodann die Levi und dem von ihm repräsentierten Priestertum auferlegte Verpflichtung⁸, in Treue und Gewissenhaftigkeit den Dienst vor Jahwe zu absolvieren.⁹

Weitere Zeugnisse der alttestamentlichen Überlieferung beleuchten dieses Verständnis des Bundes Gottes mit Levi. So berichtet Nehemia, daß er einen der Söhne des Hohenpriesters Jojada, der ein Schwiegersohn des Statthalters Sanballat geworden war, des Landes verwiesen hat mit der Begründung, er habe das Priestertum und den Bund mit

⁸ Die Auffassung von E. KUTSCH, daß *b'rît* hier nicht die den Priestern auferlegte Verpflichtung, sondern die göttliche Gabe oder Zusage bedeute (Verheißung und Gesetz, Berlin 1973, 120), hat keine Stütze im Text, der offensichtlich die Institution des levitischen Priestertums mit den ihr von der Tora vorgeschriebenen offiziellen Aufgaben im Blick hat.

⁹ Das Funktionieren dieses Levibundes beschreibt anschließend ein Ergänzer: Jahwe hat Levi „das Leben“ und „den Frieden“ gegeben, aber auch „Furcht“ vor seinem Namen auferlegt (2, 5). Beachtet man, daß Dtn 30, 15. 19 „das Leben“ die Existenz im Land der Verheißung meint, die, weil Jahwe selbst nach Dtn 30, 20 das Leben Israels ist, ihren Grund in der Heilsgemeinschaft mit ihm hat, dann ist „der Frieden“ in Anknüpfung an den nächsten Vers (2, 6) die Qualifikation dieser Heilsgemeinschaft als Übereinstimmung mit Gott und seiner Führung. Die Annahme dieser Gnadenzuwendung Jahwes geschieht aber in „Furcht“ und damit in jener Glaubenshaltung, die Maleachi bei der Priesterschaft von Jerusalem vermißt.

den Leviten befleckt (Neh 13, 28 f.). Offenbar hatte Nehemia bei dieser Maßnahme im Sinn, daß der Sohn des Hohenpriesters als ein möglicher Nachfolger seines Vaters an die strenge Vorschrift des Gesetzes gebunden war, die dem Hohenpriester die Ehe mit einer Ausländerin verbot (Lev 21, 14). Wichtig für die Glaubensvorstellung von dem Festhalten Jahwes an der Auserwählung Levis zum Priestertum ist sodann die Parallelisierung von Davidbund und Levibund im Kontext einer eschatologisch ausgerichteten Prophetie, die von der Sicherung der Nachkommenschaft Davids und Levis als den Trägern eines von Jahwe begründeten Erwählungsverhältnisses spricht (Jer 33, 14–22). Der Levibund hat demnach – im Unterschied zu dem als Auszeichnung und Belohnung für Glaubenseifer dem Pinhas (und mit ihm dem Priestergeschlecht der Makkabäer: 1 Makk 2, 54) gewährten „Bund des Friedens“ und „Bund eines ewigen Priestertums“ (Num 25, 10–13) – die bleibende Gültigkeit des Priestertums in Israel als einer Institution des theokratisch verfaßten Jahwevolkes im Blick. Gleichzeitig kommt bei dem Levibund die Glaubensüberzeugung zum Ausdruck, daß im Hinblick auf den in der Offenbarung Jahwes gründenden Ursprung des Priestertums bei all den zu diesem Dienst Auserwählten ein Akt der Berufung durch Gott der offiziellen Anstellung durch das Jahwevolk vorangehen muß.

Am Beispiel Levis, der hier als Repräsentant des nach ihm benannten Priestertums urbildliche Bedeutung für dessen Wesen hat, beschreibt der Prophet die rechte Wahrnehmung des priesterlichen Dienstes (2, 6). Danach hat „Zuverlässigkeit“, und das heißt hier: Übereinstimmung mit der Offenbarung Jahwes die Lehrtätigkeit Levis bestimmt; keinerlei „Verkehrtheit“ durch Anpassung an säkulares und weltimmanentes Denken (vgl. Jer 5, 30 f.) hat die Erteilung der ihm aufgetragenen „Weisung“ (vgl. Jer 18, 18) verfälscht. Und weil die Lauterkeit Levis ihre Wurzeln in seiner hier als „Frieden“ und „Geradheit“ bezeichneten ungeteilten Hingabe an Gott (vgl. 2 Kön 20, 3) und in der engen Verbundenheit seines Lebenswandels „mit“ Jahwe (vgl. Gen 5, 24) besaß, hat er durch die verantwortungsvolle Handhabung der Weisung und nicht zuletzt durch sein überzeugendes Beispiel „viele vor Sündenschuld“ bewahrt.¹⁰

¹⁰ Sentenzenartig faßt ein Ergänzender die Aussage Maleachis über die rechte Wahrnehmung des priesterlichen Dienstes zusammen: Es ist die Vermittlung der „Gotteserkenntnis“ (2, 7). Gemeint ist damit das Glaubenswissen von Jahwes heilsgeschichtlicher Offenbarung und der sich daraus ergebenden sittlichen Weisung. Der Hinweis auf die Würde des Priesters als „Bote Jahwes“ (vgl. Hag 1, 13) hebt in diesem Zusammenhang dessen prophetische Autorität bei der Interpretation des verbindlichen Lehrgutes hervor. Zur Herkunft und Entwicklung des Begriffes der Gotteserkenntnis vgl. vor allen H. W. WOLFF, „Wissen

Im Kontrast zu diesem Ideal des levitischen Priestertums beschreibt der Prophet die Schuld der Priesterschaft von Jerusalem: Die Priester sind abgewichen von „dem Weg“, der nach der Auffassung des Deuteronomiums die Ganzheit der im mosaischen Gesetz enthaltenen Weisung Jahwes meint (Dtn 5, 32 f.; 9, 12. 16; 11, 28; 31, 29). Die Folge war, daß die Verkehrtheit ihres Lebenswandels sich auch auf ihre Lehrverkündigung und Seelsorge übertrug und daß ihre falsche Weisung nicht wenige zum Straucheln brachte (vgl. Hos 4, 4–10; Ez 44, 12). Dadurch aber haben diese Priester den ihnen von Gott zur Auflage gemachten „Bund des Levi“ zunichte gemacht (2, 8). Das heißt: sie haben durch ihr Versagen als Priester für ihre Person die Institution des levitischen Priestertums innerlich ausgehöhlt.

Die Reaktion Jahwes auf das skandalöse Fehlverhalten der Priesterschaft besteht darin, daß er sie in der Akzeptanz des Volkes um ihr Ansehen bringt (2, 9). Weil die Priester unter Mißachtung der Wege Jahwes bei seiner Offenbarung in Gericht und Heil (Jes 55, 8 f.; Ps 95, 10; Spr 8, 32) sowie bei ihrer Lehrverkündigung und Weisung gegen die Vorschrift des Gesetzes (Dtn 1, 17) nach Gunst verfahren (Lev 19, 15) und so mit Rücksicht auf den Einfluß und die Macht von Menschen vorgegangen sind, werden sie bei ihrem Untergang in grausamer Enttäuschung die Nichtigkeit und Hohlheit ihres Fehlverhaltens erleben.

B. Theologische Synthese

1. Die Tradition

Hinter der die Ausführungen des Propheten in Mal 2, 1–9 prägenden Glaubensvorstellung vom Levibund steht, wie die Analyse deutlich gezeigt hat, die in Israel als Jahwevolk beheimatete Institution des levitischen Priestertums mit der für ihr Amtsverständnis charakteristischen Tradition. Innerhalb der für das Aufkommen und die Entfaltung dieser Tradition theologisch höchst belangvollen, historisch allerdings nicht mehr ganz aufhellbaren Geschichte des levitischen Priestertums lassen sich schwerpunktmäßig drei Abschnitte unterscheiden.

um Gott“ als Urform von Theologie, in: *Ges. Stud. zum AT* (TB 22), München 1964, 182–205 und die kritische Auseinandersetzung mit den dort vorgetragenen Thesen von R. G. KRATZ, *Erkenntnis Gottes im Hoseabuch*; in: *ZThK* 94 (1997) 1–24. Bei aller Anerkennung der Bedeutung, die dem Hoseabuch bei der theologischen Formulierung des Begriffes der Gotteserkenntnis zukommt, bleibt jedoch die Annahme von dessen Verwurzelung in der Tradition des Levitentums (H. W. WOLFF) nach wie vor höchst wahrscheinlich.

a. Die Zeit der Seßhaftwerdung Israels

Angesichts der Tatsache, daß die Anfänge des levitischen Priestertums weithin im Dunkel der Frühgeschichte Israels liegen und die diesbezüglichen Quellen im Alten Testament theologisch reflektiert und interpretiert worden sind, hat seinerzeit A. H. J. Gunneweg mit Recht bemerkt, daß hier die historischen Fragen erst dann gestellt werden können, wenn die Probleme der Traditionsbildung als solcher, der Tradentenkreise und deren Intentionen, Interessen und Tendenzen hinreichend behandelt worden sind.¹¹ Für die vorliegende Untersuchung lautet daher die Frage nicht: Wo sind im Alten Testament die ältesten Zeugnisse für ein religionsgeschichtlich in Analogie zu ähnlichen Institutionen verstandenes Priestertum zu finden? Sondern: Was läßt sich aus der im Alten Testament schon theologisch reflektierten und interpretierten Tradition unter Beachtung ihrer Eigenart durch Rückschlüsse historisch über die Anfänge des levitischen Priestertums entnehmen?

Ausgangspunkt für die Antwort auf diese Frage sei eine die ältere Tradition schon auslegende und ihre Wesensmerkmale prägnant zusammenfassende Nachricht im Buch Deuteronomium, daß Gott nämlich aus Israel schon am Sinai den Stamm Levi ausgesondert hat, um die Bundeslade zu tragen, vor Jahwe zu stehen und ihm zu dienen sowie in seinem Namen Segen zu spenden; deshalb, so fügt die Überlieferung hinzu, hat Levi auch im Unterschied zu seinen Brüdern keinen Anteil am Land der Verheißung erhalten, weil Jahwe selbst sein Anteil geworden ist (Dtn 10, 8 f.). Zwei Beobachtungen drängen sich hier auf. Zunächst die Existenz eines für die Institution des levitischen Priestertums offenbar wesenhaften Spannungsverhältnisses: Während die Leviten einerseits ein integrierender Bestandteil des durch die Offenbarung Gottes konstituierten Jahwevolkes sind, befinden sie sich andererseits bei der Wahrnehmung ihres durch die Aussonderung ermöglichten Dienstes faktisch in einem Gegenüber zu diesem Jahwevolk. Aufschlußreich für die Wesensbestimmung des levitischen Priestertums ist sodann die Beobachtung, daß die Anfänge dieser Institution nicht, wie man vom Priestertum als einem religionsgeschichtlich bekannten Phänomen her anzunehmen geneigt ist, in einem der alten Heiligtümer Israels und deren

¹¹ GUNNEWEG (Anm. 2), 219. Zum Ursprung des levitischen Priestertums und seiner Geschichte vgl. außer der in Anm. 2 angeführten Literatur: R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (ATD-Ergänzungsreihe 8), Göttingen 1992; G. SCHMITT, Der Ursprung des Levitentums, ZAW 94 (1982) 575–599; H. SCHULZ, Leviten im vorstaatlichen Israel und im Mittleren Osten, München 1987; R. de VAUX, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II, Freiburg 1962.



Kultbetrieb, sondern zutiefst in der als Jahwevolk verstandenen sakralen Stämmeföderation¹² des vorstaatlichen Israel anzutreffen sind. Nimmt man beide Beobachtungen als heuristische Hinweise auf das Wesen des levitischen Priestertums ernst, dann entfalten auch die wenigen Quellenzeugnisse für diese Institution aus der Zeit der Sesshaftwerdung Israels sowohl historisch wie auch theologisch eine nicht zu unterschätzende Aussagekraft.

So verrät der im Jakobssegen dem Erzvater in den Mund gelegte Ausspruch über Simeon und Levi, daß sein Verfasser zwar aus der ihm überkommenen Tradition einen Stamm Levi kennt, der mit dem Stamm Simeon zusammen (bei der Landnahme?) einmal Kämpfe geführt hat, daß aber zu seiner Zeit dieser Stamm Levi nur noch in Restbeständen existiert, deren Wohnsitz sich auf das Siedlungsgebiet der Bruderstämme verteilt (Gen 49, 5–7). Offensichtlich deckt sich dieser Befund mit der aus deuteronomischer Sicht gestalteten Aussage des Richterbuches, daß in Juda (Ri 17, 7–9) und Efraim (Ri 19, 1) Leviten als Fremdlinge lebten. Die Angaben stimmen aber auch mit dem für die Stämmeföderation Israels geltenden Gesetz überein, daß sich die Zahl ihrer Mitglieder verändern konnte, wenn neue Stämme hinzutraten und alte durch Fusion miteinander oder durch Dezimierung verschwanden.¹³

Auffälligerweise haben nun ausgerechnet diese erbbesitzlosen Leviten als prädisponiert und legitimiert für die Anstellung als Priester an einem Landesheiligtum gegolten und darum als Anwärter, wie es scheint, den Vorrang gehabt. Das geht schon aus der im Richterbuch überlieferten Episode von einem als Fremdling bezeichneten Leviten hervor, der zuerst von dem Efraimiten Micha privat (Ri 17, 7–13) und

¹² Weil die Forschung die Amphiktyonie-Hypothese von M. NOTH (Das System der zwölf Stämme Israels, Stuttgart 1930) als Verstehensmodell für die Organisation des vorstaatlichen Israel nicht mehr für tragfähig hält, setzt H. DONNER sich dafür ein, den Stämmeverband des vorstaatlichen Israel, dessen Zwölfzahl er für ein Theorieprodukt hält, als eine regional-politische Stämmeföderation zu begreifen, wie man sie als Organisationsform bei den aramäischen und protoarabischen Stämmeverbänden jeweils vor einer Staatsgründung mit monarchischer Spitze kennt. Die Bildung solcher Stämmeföderationen ist nach H. DONNER ein Versuch, die Anarchie zu überwinden, die Interessen zu domestizieren sowie Frieden, Ordnung und Recht möglich zu machen (Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen I, ATD-Ergänzungsreihe 4/1, Göttingen 1984, 62–70). Im Unterschied zu der Amphiktyonie-Hypothese sagt jedoch das Konzept einer solchen politischen Stämmeföderation nichts über den religiös-sakralen Charakter des Zwölfstämmeverbandes Israel und die ihn sozial und politisch prägende Dynamik seines Jahweglaubens aus, ohne den man die Eigenart des levitischen Priestertums nicht verstehen kann.

¹³ Vgl. DONNER (Anm. 12), 68 f.

danach von Angehörigen des Stammes Dan offiziell (Ri 18, 13–31) als Priester an einem Heiligtum angestellt wird.¹⁴ Unklar bleibt die Beziehung der Priesterschaften von Schilo und Nob zu der Tradition des Levitismus. Beachtung verdient jedoch das Vorgehen der deuteronomistischen Redaktion, Priestergestalten dieser Heiligtümer wie Eli, Ahija, Ahitub, Ahimelech und Abjathar genealogisch untereinander (1 Sam 4, 19–22; 14, 3; 22, 9. 20; 23, 6; 30, 7) und über Eli und seine ägyptische Namen tragenden Söhne Hofni und Pinhas mit der Mosezeit und so mit dem Priestertum der Leviten zu verbinden (1 Sam 2, 27 f.): ein Vorgang, der historisch wohl nicht ganz ohne Anhaltspunkte erfolgt ist, wie das Beispiel des Eliden Abjathar anzudeuten scheint, den Salomo in die nahe bei Nob gelegene Levitenstadt¹⁵ Anatot (Jos 21, 17 f.) verbannte, wo er ein Landgut besaß (1 Kön 2, 26 f.).

Die mangelnde Eindeutigkeit der Quellen für den Nachweis der Kontinuität des levitischen Priestertums in der Zeit der Sesshaftwerdung Israels hat ihren Grund offenbar weniger in dem noch unvollkommenen Zustand dieser Institution als vielmehr darin, daß diese damals einer tiefgreifenden Modifikation ausgesetzt war. Bei der Einführung des Jahwekultes in Kanaan wurde Israel nämlich mit der Existenz einer Reihe von Landesheiligtümern konfrontiert, deren Elulte schon die Väter praktiziert hatten und die alle über eine organisierte Priesterschaft verfügten. In Ermangelung eines für die ganze Stämmeföderation verbindlichen Zentralheiligtums war daher Israel dazu übergegangen, die schon bestehenden Landesheiligtümer in Stätten des Jahwekultes umzuwandeln, wobei die Aufstellung der Lade, eines nicht ortsgebundenen, doch für die Tradition des levitischen Priestertums eminent wichtigen Kultobjekts, eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt hat.¹⁶ Darüber hin-

¹⁴ Die Angabe in Ri 18, 30, wonach sich die Priesterschaft von Dan auf den Mosesohn Gerschom zurückführt, hält R. ALBERTZ (Anm. 11) für glaubwürdig (94 Anm. 97), weil sie den sonstigen Levitengenealogien widerspricht, wo Gerschom ein Sohn Levis ist (Ex 6, 16) und weil sie das der Vorzeit zugewandte Vorgehen Jerobeams I. bestätigt, der im Unterschied zu David nicht in die lokalen Priesterschaften der alten Kultorte eingegriffen hat (220 Anm. 34).

¹⁵ R. de VAUX (Anm. 11) geht von der nicht unbegründeten Annahme aus, daß die Liste der Levitenstädte in Jos 21, 1–42, abgesehen von ihrer utopischen Systematisierung, auf einem alten Dokument beruhen muß, das historisch der Situation des über ganz Israel verstreuten Stammes der Leviten entsprach (201–203).

¹⁶ Als Ort der Offenbarungsgegenwart Jahwes (und nicht direkt als Kultgerät) markierte in vorstaatlicher Zeit die Lade das Kultobjekt für den Dienst der Leviten. Zur Problematik der Lade vgl. E. REUTER/M. GÖRG, Art. Lade, in: NBL II (1995) 574–578.

aus hat man bei der Umwandlung der einzelnen Landesheiligtümer in Stätten des Jahwekultes allem Anschein nach außer Leviten auch Priester nichtisraelitischer Herkunft angestellt oder einfach übernommen, unter der Voraussetzung allerdings, daß sie den schon von den Vätern anerkannten Elkkult praktizierten. Ausschlaggebend für die Richtigkeit des dort geübten Jahwekultes war jedoch, wie die Quellen trotz ihrer Spärlichkeit deutlich bezeugen, die Kontinuität der Institution des levitischen Priestertums, das offenbar als der Garant für die Legitimität des Jahwekultes galt.

Der Grund für diese hohe Autorität der Leviten liegt allem Anschein nach in ihrer Beziehung zu Mose beschlossen, der nach Ausweis der Tradition aus dem Stamm Levi kam (Ex 2, 1; 6, 16–20). Allerdings bedarf diese Beziehung der Leviten zu Mose noch der näheren Erklärung. So ist historisch im Hinblick auf die Konstituierung Israels als Jahwevolk der Rückschluß erlaubt, daß in dieser Anfangssituation – in Übereinstimmung mit den Lebensumständen der aus Ägypten geflohenen Moseschar – Angehörige des Stammes Levi, möglicherweise von Mose persönlich ausgewählt, qualifizierte Zeugen und anschließend privilegierte Mitarbeiter des Offenbarungsmittlers geworden sind.¹⁷ In der tribal geprägten Vorstellungswelt der vorstaatlichen Stämmeföderation hat man später diese Auszeichnung der engeren Umgebung des Mose, motiviert durch den faktischen Einsatz der Leviten beim Jahwekult an der Lade, als Ehrenvorzug auf den ganzen Stamm Levi oder genauer gesagt: auf dessen noch verbliebenen Restbestand ausgedehnt. Rechtlich greifbare Gestalt hat jedoch diese Prädisposition und Legitimation der Leviten für den Priesterdienst in Israel erst durch die von der Stämmeföderation als Institution vollzogene jeweilige Anstellung an einem Heiligtum erhalten. Theologisch waren dann die solcherart zu Priestern bestellten Leviten offizielle Repräsentanten des Offenbarungsmittlers Mose und von Israel als Jahwevolk akzeptierte Tradenten des Glaubens an Jahwe.

¹⁷ Auch ALBERTZ (Anm. 11) hält das Beziehungsgeflecht zwischen den Leviten und der mosaischen Vorzeit für so eng, „daß es durchaus möglich ist, daß zumindest das Grundmuster einer mobilen, tribal organisierten religiösen Genossenschaft, welches in vorstaatlicher Zeit nachweisbar ist, auf die Mosezeit und den beginnenden Großkult der Exodusgruppe zurückgeht. Von daher würde erklärbar, warum es neben den lokalen Priesterschaften überhaupt zu einer solchen mobilen Priesterzunft gekommen ist; von daher würde auch verständlich, wie die dtn. Theorie von der levitischen Herkunft aller Priester entstehen konnte“ (94 f.).

b. Die Zeit des Ersten Tempels

Das Aufkommen der Monarchie in Israel und die Ausübung der in der Form des sakralen Königtums einhergehenden politischen Macht führten in dem Reich Davids und Salomos – nicht zuletzt auch wegen der von diesen Königen im Zeichen einer ausgleichenden Religionspolitik betriebenen Versöhnung heterogener Bevölkerungsanteile – bald zu einer Reihe synkretistischer Neuerungen im Jahwekult.¹⁸ So ließ Salomo in Jerusalem einen Tempel als Reichsheiligtum errichten, der nicht nur als solcher schon Eigentum des Königs war, sondern auch architektonisch sich mit dem Herrscherpalast zusammen als eine Einheit präsentierte (1 Kön 7, 12). Die Tempelpriester waren weisungsgebundene königliche Beamte und zum Teil sogar Mitglieder der königlichen Familie (2 Sam 8, 17 f.). Der Konzeption des sakralen Königtums entsprechend übte der König in Jerusalem als Inhaber der wichtigsten Ordnungsmacht auf Erden selbst priesterliche Funktionen aus (1 Kön 8, 4. 14. 55. 62 f.). Er garantierte die bauliche Instandhaltung des Tempels und den Unterhalt des dort betriebenen Opferkultes und besaß die Verfügungsgewalt über die Tempelfinanzen (2 Kön 12, 5–17; 22, 4–7). Der fest in die Monarchie integrierte Jahwekult stand somit direkt im Dienst der Legitimation und der Stabilisierung königlicher Herrschaft sowie der dauernden Sicherung des Bestandes und der Einheit des Reiches. All das aber blieb nicht ohne Folgen für die Institution des levitischen Priestertums und seine Funktion an den jetzt in staatlicher Trägerschaft organisierten Reichsheiligtümern in Israel.

In Jerusalem hatte die Monarchie bei der Einrichtung des Jahwekultes und bei der Organisation der Tempelpriesterschaft zwar grundsätzlich noch die Tradition des vorstaatlichen Israel zu wahren versucht, doch blieben ihre Anstrengungen zur Aufrechterhaltung der Kontinuität ambivalent. So hatte Salomo die schon von David nach Jerusalem verbrachte Lade (2 Sam 6) als das Symbol der Offenbarungsgegenwart Jahwes bei der Führung seines Volkes im Allerheiligsten des Tempels aufstellen lassen (1 Kön 8), doch war die Architektur des Reichsheiligtums ganz darauf ausgerichtet, der Bindung Jahwes an diesen Ort derart Ausdruck zu verleihen, daß fortan Jahwe in statuarischer Anwesenheit auf dem Kerubenthron als der auf Zion thronende und wohnende Gott Israels galt (Jes 6, 1; 8, 18). Auch hatte David zunächst Abjathar, seinen Freund und Vertrauten aus der Zeit seines Aufstiegs zur Macht (1 Sam 23, 9; 30, 7), als Repräsentanten des Priestertums in der alten

¹⁸ Zur religionsgeschichtlichen Problematik dieser Neuerungen vgl. die instruktiven Ausführungen von ALBERTZ (Anm. 11), 190–212.

Stämmeföderation (1 Sam 14, 3; 22, 20–23) in Jerusalem mit dem Dienst an der Lade beauftragt, aber ihm zugleich auch Zadok zugesellt (2 Sam 15, 24–29; 17, 15; 19, 12), der höchstwahrscheinlich aus der Priesterschaft des jebusitischen El-Eljon-Heiligtums von Jerusalem kam¹⁹ und dem Salomo nach der Verbannung Abjathars (1 Kön 2, 26 f.) die alleinige und wohl auch erbliche Leitung (1 Kön 4, 2) des Jahwekultes im Tempel übertrug.

Im Unterschied dazu hatten in Nordisrael die kultpolitischen Maßnahmen Jerobeams I. bei der Einführung der Monarchie, wie R. Albertz bemerkt, einen geradezu erzkonservativen Charakter. Hier wählte der König mit Bethel als Standort des wichtigsten Reichsheiligtums ein für Israel schon durch die Jakobtradition legitimates religiöses Zentrum aus; darüber hinaus förderte er in Anknüpfung an die kultische Dezentralität der vorstaatlichen Stämmeföderation neben Bethel auch andere Heiligtümer wie Dan und wohl auch Sichem und Pniel (1 Kön 12, 25; Gen 33, 18. 20; 32, 25–32) und verzichtete darauf, seine Residenz mit dem Reichsheiligtum zu verbinden (1 Kön 12, 25; 14, 17). Man hat daher den Eindruck, so faßt R. Albertz seine Beobachtungen zusammen, daß Jerobeam nach dem erfolgreichen Befreiungskampf gegen die Davididen, der mit Rückgriff auf die vorstaatlichen Traditionen geführt worden war, auch kultisch eine bewußt archaisierende Alternative zum Staatskult in Jerusalem und all seinen synkretistischen Neuerungen aufbauen wollte, welche die Kontinuität zu den vorstaatlichen Verhältnissen stärker wahrte. Dazu gehörte nach R. Albertz auch der Kult des Stierbildes in Bethel, der allem Anschein nach einem dort schon bestehenden El-Jahwe-Synkretismus Ausdruck verlieh. Jedenfalls machte der auf das Stierbild bezogene Kultruf (1 Kön 12, 28; vgl. Ex 32, 4. 8; Neh 9, 18) zweierlei deutlich: „Das goldene Stierbild sollte die unbändige Kraft Jahwes als Gott des Exodus und Befreiers aus der ägyptischen – und salomonischen – Unterdrückung symbolisieren. Und es sollte demonstrativ den Reichskult des Nordens gegenüber den Jerusalemer Neuerungen als den eigentlichen Erben der alten Jahwetradition kennzeichnen. Nicht als der auf dem Zion thronende Gott-König, Chaoskämpfer, Welterschöpfer und Herrscher über die Völkerwelt sollte Jahwe in Bethel verehrt werden, sondern als der Befreier seines Volkes aus Ägypten.“²⁰

Zu diesem demonstrativ auf vorstaatliche Traditionen zurückgreifenden Jahwekult in Bethel fügt sich auch die in der Forschung nicht

¹⁹ So ALBERTZ (Anm. 11), der auch die entgegenstehenden Auffassungen diskutiert (194 f.).

²⁰ ALBERTZ (Anm. 11), 212–226, 223 f.

unumstrittene These, daß dort am Heiligtum eine sich spätestens seit der Zeit Jerobeams I. von Aaron herleitende Priesterschaft existierte. Nach R. Albertz spricht für diese These erstens, daß der Umstand, daß Aaron in Ex 32 mit der Herstellung des Goldenen Kalbes und so mit dem Sündenfall des Nordreiches in Verbindung gebracht werden konnte, obgleich er später zum Ahnherrn der Jerusalemer Hohenpriester aufstieg, einen Anhaltspunkt in der historischen Realität gehabt haben muß. Zweitens spricht dafür die literarisch sekundäre, doch wohl nicht völlig frei erfundene Notiz in Ri 20, 26–28, daß der Aaron-Enkel Pinhas in Bethel gewirkt hat. Drittens unterstützt die Grabtradition von Eleasar bzw. Pinhas in Jos 24, 33 die Annahme einer lokalen Haftung der Aaroniden am ephraimitischen Bergland. Und viertens läßt sich der Umstand, daß die ersten beiden Söhne Aarons (Nadab und Abihu) fast die gleichen Namen wie die Söhne Jerobeams (Nadab und Abija) tragen, die noch dazu allzu früh vom Tod ereilt werden (Lev 10, 1–3; 1 Kön 14, 17; 15, 27), am ehesten als Hommage der Betheler Priester an Jerobeam erklären: Sie fügten die Namen der Mitglieder der königlichen Familie in ihre Genealogie ein, leiteten sich aber, als die Jerobeam-Dynastie erstaunlich schnell stürzte, über andere Aaron-Söhne (Eleasar und Ithamar) ab.²¹ Zu diesen Argumenten paßt auch die Beobachtung, daß die in ihrem Grundbestand wohl erst in der Joschijazeit entstandene Erzählung in Ex 32 einerseits – im Rückblick auf die Geschichte des Nordreiches – gegenüber Aaron den Vorwurf erheben darf, daß er das Volk zur Schadenfreude seiner Widersacher habe verwildern lassen (V.25), und andererseits – in Übereinstimmung mit dem Deuteronomium – das radikal entschlossene Eintreten der Leviten für Mose und den von ihm repräsentierten Jahweglauben als vorbildlich hinstellen kann (V.26–29).

Eine durchgreifende und für die Folgezeit richtungsweisende Aufwertung des levitischen Priestertums erfolgte gegen Ende der Königszeit, als durch die Kultreform des Königs Joschija das an der Idealvorstellung des vorstaatlichen Zwölfstämmeverbandes Israel orientierte Restaurationsprogramm des Deuteronomiums eine erste Verwirklichung erfuhr. So verfügt das Priestergesetz des Deuteronomiums mit Bezug auf die Auserwählung des Stammes Levi zum Priesterdienst, daß der in den Stadtbereichen Israels Wohnrecht genießende landbesitzlose Levit,

²¹ ALBERTZ (Anm. 11), 224 Anm. 59. Zur Diskussion der Aaronproblematik vgl. P. WEIMAR, Art. Aaron, in: LThK³ 1 (1993) 6 f.; M. GÖRG, Art. Aaron, NBL I (1991) 1 f.; H. VALENTIN, Aaron. Eine Studie zur vorpriesterlichen Aaron-Überlieferung (OBO 18), Freiburg/Göttingen 1978; A. CODY, Art. Aaron/Aaronitisches Priestertum, in: TRE 1 (1977) 1–5.

dessen Erbbesitz Jahwe ist, gleichberechtigt mit den in Jerusalem am Tempel angestellten Priestern vor Jahwe Dienst tun darf, wann immer er dazu die Absicht verspürt (Dtn 18, 1–8). Terminologisch kommt die hier vom Deuteronomium verfügte Gleichberechtigung in der Identitätsformel „Priester-Leviten“ (*hakkoh'nim hal'wijim*) zum Ausdruck (Dtn 18, 1; vgl. 17, 9; 24, 8), die man ebenso gut mit „priesterliche Leviten“ wie „levitische Priester“ wiedergeben kann.²² Obwohl die Zadokiden in Jerusalem, wie es scheint, diese Anordnung des Priestergesetzes nicht ohne Widerspruch aufgenommen haben (2 Kön 23, 9; Ez 44, 9–16), hat der hier vom Deuteronomium formulierte Gleichheitsanspruch der Leviten weit über seine zeitbedingte Bedeutung hinaus, nämlich ein der Restauration dienendes Reformprogramm zu sein, nach A. H. J. Gunneweg den Wert einer programmatischen Theorie über das Levitsein aller Priester in Israel erhalten.²³ Trotz ihres scheinbar irrealen Charakters war diese Theorie jedoch weit davon entfernt, der Institution des levitischen Priestertums eine Art ideologischen Überbau zu verschaffen; denn sie basierte – ganz in Übereinstimmung mit der restaurativen Tendenz des Buches Deuteronomium – auf der uralten und für Israel verbindlichen Tradition des Levitismus, der ohne Rücksicht auf die biologische Abstammung von Levi, aber dafür im Sinn der Auserwählung und Berufung durch Jahwe, die Integration von Priestern verschiedener Herkunft in Israel erlaubte, sofern sie nur, vorbereitet durch die Praktizierung des Elkkultes, das Erbe der Mosezeit im Glauben annahmen und bejahten.

Der programmatischen Theorie von dem Levitsein aller Priester in Israel entsprach die Erhebung des Jakobssohnes Levi zum Stammvater und Prototyp des levitischen Priestertums und damit zum Repräsentanten des Offenbarungsmittlers Mose, wie es der vom Deuteronomium Mose in den Mund gelegte Levi-Spruch verkündet (Dtn 33, 8–11).²⁴ Danach hat Gott Levi das Urim-Tummim-Orakel anvertraut und ihm so die Aktualisierung seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung zur Aufgabe gemacht (V.8a). Frei von allen verwandtschaftlichen Bindungen hat Levi sich ganz auf die Repräsentanz der von Mose vermittelten Offenbarung Jahwes konzentriert (V.9a). Ihm folgen daher die Leviten bei

²² So GUNNEWEG (Anm. 2), 132. Zum Levitismus vgl. auch U. DAHMEN, *Leviten und Priester im Deuteronomium* (BBB 110), Bodenheim 1996.

²³ GUNNEWEG (Anm. 2), 132.

²⁴ Der auf den in V.8a erwähnten „Getreuen“ (= Mose) bezogene Relativsatz in V.8b ist wegen seiner Abschweifung von dem Kerngedanken des Spruches literarisch sekundär, während der auf den in V.8a genannten „Mann“ (= Levi) bezogene, syntaktisch anders eingeleitete Relativsatz in V.9a die ursprüngliche Fortsetzung der einleitenden Aussage in V.8a bildet.

der Weitergabe des mosaischen Erbes und bei der Ausübung des Jahwekultes am Heiligtum (V.9b–10).

Die Ausführungen des deuteronomischen Priestergesetzes (Dtn 18, 1–8) und des Levi-Spruchs (Dtn 33, 8–11) decken sich inhaltlich mit den auch sonst im Deuteronomium beschriebenen Funktionen der Leviten als Hüter und Bewahrer des mosaischen Erbes (Dtn 27, 9–26; 31, 9. 24–26). Ja, noch mehr: denkt man an die Stilisierung des Deuteronomiums als Moserede, an das in ihm zum Ausdruck gebrachte und an der Idealvorstellung des Zwölfstämmevolkes ausgerichtete Restaurationsprogramm, an die auffällige Reduktion des Jahwekultes am Heiligtum, an den an der Lade Maß nehmenden Zentralismus bei der Auswahl einer Stätte von Jahwes Offenbarungsgegenwart in Israel und schließlich an die Identifizierung von Priestern und Leviten, dann darf man mit A. H. J. Gunneweg den Deuteronomismus selbst als eine Frucht levitischer Tätigkeit und levitischer Geisteshaltung ansehen und werten.²⁵

c. Die Zeit des Zweiten Tempels

Im Anschluß an die von Deuterocesaja als neuen Exodus dargestellte Heimkehr Israels aus dem Exil und im Glauben an einen in diesem Zusammenhang von Gott gewährten Neuanfang entstand im Umkreis der Einweihung des Zweiten Tempels ein theokratisch ausgerichtetes Restaurationsprogramm, das literarisch seinen Niederschlag in der Priesterschrift gefunden hat. In Anknüpfung an das ältere Restaurationsprogramm des Deuteronomiums und in Weiterführung seiner Theorie von dem Levitsein aller Priester in Israel wurde hier – fiktiv in die theologisch als Anfang verstandene Zeit der Konstituierung Israels als Jahwevolk am Sinai eingeordnet – Aaron mit seinen Söhnen zum Ahnherrn und Urbild aller levitischen Priester (Ex 28 f.; 39). Die Frage, wie ausgerechnet Aaron als Ahnherr der Priesterschaft von Bethel jetzt in Jerusalem zum Urbild des dort amtierenden Hohenpriesters aufsteigen konnte, läßt sich in Ermangelung historisch zuverlässiger Nachrichten nur mit einer Vermutung beantworten: Bedenkt man, daß schon infolge der deuteronomischen Kultzentralisation der Anspruch des Heiligtums von Bethel als Kultzentrum des Nordreiches längst auf Jerusalem übergegangen war und daß wegen der Theorie von dem Levitsein aller Priester in Israel und angesichts des Zustroms vieler Landlevitiden nach Jerusalem die dort am Heiligtum amtierenden, jedoch nicht genuin levitischen Zadokiden unter Legitimationsdruck gerieten, dann versteht

²⁵ Vgl. GUNNEWEG (Anm. 2), 73.

man, daß unter diesen Umständen – nämlich im Zeichen eines auf die Mosezeit zurückgreifenden Neuanfangs – für sie die genealogische Rückführung auf Aaron (1 Chr 5, 27–6, 38) sich nicht nur nahelegte, sondern geradezu aufdrängte.

Theologisch entfaltet diesen Status und die ihm zugeordnete Funktion des Aaron eine in die Berufungsgeschichte des Mose redaktionell eingefügte Perikope (Ex 4, 10–16). Nachdem Mose dort mit dem Motiv des Einwandes aus dem Berufungsschema auf seine Ungeeignetheit zum Reden aufmerksam gemacht und so innerhalb dieser Darstellung die Auserwählung eines Sprechers an seiner Statt vorbereitet hat, weist Jahwe, der als Schöpfer des Menschen und als Gott der Geschichte das Berufungsgeschehen souverän beherrscht, ihn auf das Erscheinen seines Bruders Aaron, „des Leviten“²⁶, hin, der sich offensichtlich über das Zusammentreffen mit Mose freut. Hebt hier die Parallelisierung der beiden Kennzeichnungen Aarons als Bruder des Mose und als Levit die in der gemeinsamen Abstammung gründende Nähe des Herankommenden zu dem Offenbarungsmittler hervor, so die Erwähnung der Freude die nicht weniger wichtige Tatsache, daß die Zuordnung Aarons zu Mose nicht das Ergebnis von Machtkämpfen, sondern der Ausdruck einer im Glauben angenommenen Setzung Jahwes ist. Der Umstand, daß anschließend Jahwe den beiden, Mose und Aaron, die gleiche Zusicherung gibt, fortan mit ihrem Mund zu sein, dann aber seinen Beistand so differenziert, daß Aaron der Mund des Mose, dieser jedoch für Aaron Gott sein soll, findet darin seine Erklärung, daß die Darstellung sich hier auf die Umschreibung eines geistlichen Amtes bezieht. Aaron als Ahnherr und Urbild des levitischen Priestertums ist der von Jahwe selbst bestellte Repräsentant des Offenbarungsmittlers Mose und als solcher der Interpret der durch ihn geschehenen Offenbarung Jahwes in Israel.

Trotz der mit der deuteronomischen Identitätsformel „Priester – Leviten“ festgeschriebenen Gleichheit aller Inhaber des Priesteramtes traten in der Zeit nach dem Exil Unterschiede in der Rangfolge hervor. So erhielt der am Tempel von Jerusalem fungierende Nachfolger des einst von Salomo eingesetzten Zadok offiziell den Titel „Haupt-“ (Esra 7, 5; 2 Chr 19, 11) oder „Hoherpriester“ (Hag 1, 1. 12. 14; Sach 3, 1): einen

²⁶ Nach W. H. SCHMIDT (Exodus, BK II/1, Neukirchen 1988, 203) wird die Bezeichnung Aarons als „der Levit“ in Ex 4, 14 nur verständlich, wenn sie anderes und mehr besagt als nur die Abstammung von Levi, nämlich den „Beruf“ (J. WELLHAUSEN Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin/Leipzig 1927, 139) oder die „geistliche Würde“ (G. WESTPHAL, Aaron und die Aaroniden, ZAW 26, 1906, 201–230. 229).

Titel, dem im Bereich der Juda von den Großmächten zugestandenem Autonomie eine wachsende politische Machtstellung entsprach. Die Priesterschaft selbst bestand aus zwei Klassen, den Priestern und den Leviten, und wies damit einen historisch gewachsenen Rangunterschied auf, in dem sich einerseits die ungebrochene Kontinuität der in Jerusalem beheimateten Priesterschaft der Zadokiden und andererseits die erst durch das deuteronomische Priestergesetz ermöglichte Zulassung der Landleviten zum Tempel widerspiegelte.

Nach Ausweis der Chronik hat dies jedoch dem Ansehen der Leviten keinen Abbruch getan, wie allein schon die scheinbar unpräzise Terminologie verrät. Danach versahen nämlich die Leviten ebenso wie die Priester den Dienst am Haus Jahwes (1 Chr 9, 13; 23, 28; 28, 21), standen sie vor Jahwe (1 Chr 6, 18) und vollzogen sie seinen Dienst (1 Chr 16, 4. 37; 26, 12). Ähnliche Überschneidungen ergaben sich bei dem Auflegen der Schaubrote (1 Chr 9, 32; 2 Chr 13, 11) und bei der Ausübung einer Lehrtätigkeit (2 Chr 15, 3; 17, 18 f.), insbesondere außerhalb Jerusalems (2 Chr 17, 8 f.). Zwar standen in der Theorie und wo es um theoretische Anliegen ging, sagt A. H. J. Gunneweg, die Leviten als scheinbar geschlossene Gruppe neben den Priestern oder genauer gesagt: unter den Aaroniden. In der Wirklichkeit aber, die sich über die Theorie hinwegsetzt – man denke an die Aufnahme der Sänger und Torhüter unter die Leviten – „ist „Levit“ damals eine Gesamtbezeichnung geworden für sehr heterogene Elemente, die früher oder später, vor oder zur Zeit der Chronik, levitisch geworden waren: Levi ist so zum Inbegriff all dessen geworden, was, in welcher Funktion auch immer, vermittelnd zwischen Jahwe und der Laienschaft Israels stand.“²⁷

2. Die Interpretation

Der Überblick über den Ursprung des levitischen Priestertums und seiner wechselvollen Geschichte hat deutlich gemacht, daß der von der Chronik bezeugte Entwicklungsstand dieser Institution traditionsgeichtlich den Hintergrund für das Prophetenwort in Mal 2, 1–9 bildet. Zwei Aspekte des levitischen Priestertums sind hier zu unterscheiden: einmal seine Einschätzung und Bewertung als Institution und sodann der Aufweis von deren Funktion im Jahwevolk.

Aufschlußreich für die Einschätzung und die Bewertung der Institution des levitischen Priestertums in Mal 2, 1–9 ist, daß der Prophet sie als „Levibund“ (2, 4. 8) qualifiziert und so in Analogie zu dem „Väterbund“ (2, 10) sieht, der ihm zur Charakterisierung der Institution des

²⁷ GUNNEWEG (Anm. 2), 212.

Jahwevolkes dient. In beiden Fällen handelt es sich um ein durch die Offenbarung Jahwes begründetes und auf der Auserwählung von Menschen beruhendes Gemeinschaftsverhältnis, das auf Dauer angelegt und durch feste Regeln geordnet ist. Theologisch ist das gegenseitige Verhältnis der beiden Institutionen dadurch bestimmt, daß Jahwe, wie Maleachi mit dem Ausdruck „Levibund“ andeutet, die Institution des levitischen Priestertums begründet hat mit dem Ziel, im Rahmen der Institution des Jahwevolkes durch Segensspendung (2, 2) und Glaubensweisung (2, 6. 8f.) der Offenbarung Jahwes zeichenhaft Ausdruck zu verleihen und so zur Auferbauung und Erhaltung des Jahwevolkes als solchen einen von dessen Struktur her vorgegebenen Dienst zu leisten. Denn das gegenseitige Verhältnis der beiden Institutionen ist nicht als ein Israel von außen aufgezwungenes Gegen- oder auch nur beziehungsloses Nebeneinander, sondern als ein von seinem Ursprung, nämlich der Polarität von Offenbarungsmittler und Jahwevolk, her grundgelegtes Ineinander zu verstehen, vergleichbar einer mit zwei Brennpunkten ausgestatteten Ellipse.

Wichtig für die Einschätzung und die Bewertung der Funktion des levitischen Priestertums in Mal 2, 1–9 ist, daß der Prophet hier nicht den Vollzug des Opferkultes als solchen, sondern – offensichtlich in Anlehnung an die in Israel von der Prophetie entwickelte Einstellung zum Dienst vor Jahwe²⁸ – die im Opferkult zeichenhaft zum Ausdruck kommende Haltung des Glaubensgehorsams und der Ehrfurcht vor Gott als Kernforderung ansieht (1, 6–14; 2, 5 f. 8). Über diese die Existenz des levitischen Priestertums und seine religiöse Autorität betreffende Forderung hinaus nennt Maleachi als weitere Aufgabe die Pflege und die Weitergabe der Jahwekenntnis, worunter er das Glaubenswissen von Jahwes heilsgeschichtlicher Offenbarung und der sich daraus ergebenden sittlichen Weisung versteht (2, 7 f.). Wesenhaft für die Funktion des levitischen Priestertums ist daher die institutionelle Repräsentanz des Offenbarungsmittlers Mose und seiner von Jahwe bestellten Nachfolger im Amt des Propheten (Dtn 18, 15–18), wobei dem Priestertum die Aufgabe zufällt, im Nachvollzug der heilsgeschichtlichen Polarität von Offenbarungsmittler und Jahwevolk dem hoheitlichen Anspruch Jahwes zeichenhaft Ausdruck zu verleihen.

²⁸ Konzentriert begegnet diese Auffassung in der Ebed-Jahwe-Prophetie. Vgl. E: HAAG, Art. Knecht Gottes, in: LThK³ 6 (1997) 145–156; DERS., Stellvertretung und Sühne nach Jesaja 53, TThZ 105 (1996) 1–20.

Der Lobgesang der drei jungen Männer

Prof. Dr. Rudolf Mosis, Mainz, zum 65. Geburtstag

Zu den großen Texten der christlichen Liturgie zählt das sog. „Canticum trium puerorum“ (Dan 3, 52–90), einer der ältesten Gesänge in der Osternacht und im Morgenoffizium.¹ Die Errettung der drei Judäer Hananja, Asarja und Mischaël aus dem Feuerofen wurde schon „früh als Typus des Osterereignisses betrachtet“². Die partizipiale Eingangstrophe (VV. 52–56) trägt traditionell die Bezeichnung „Benedictus“ (VV. 52–56), die folgenden, meist auffordernden Verse 57–90 heißen „Benedicite“.³ Im Deutschen kursieren für dieses hymnische Textkorpus Bezeichnungen wie „Lobgesang der drei Männer im Feuer“⁴, „Lobgesang der drei Jünglinge“⁵ oder „Lobgesang der drei jungen Männer“⁶.

Der folgende Aufsatz setzt sich zum Ziel, sich über die Adressaten in der Schlußstrophe der VV. 82–90 und die damit implizierten theologischen Aussagen dieses bekannten Hymnus zu vergewissern. Nach wenigen Bemerkungen zur textgeschichtlichen Überlieferung (I) wird aufgewiesen, daß sich die Sequenz der sieben personalen Adressaten in den VV. 82–88a traditionsgeschichtlich auf die Appelle in Ps 117; 118, 2–4 zurückführen läßt (II). Auch für die VV. 88b–90 zeigt sich Ps 118 als hermeneutischer Schlüssel (III). Im letzten Abschnitt werden die Konsequenzen für die Frage nach dem Sitz im Leben und der Datierung bedacht (IV).

I Zur textgeschichtlichen Überlieferung

Die Textüberlieferung des „Lobgesangs“ der drei jungen Männer in Dan 3, 52–90 gestaltet sich im einzelnen als schwierig. 1987 legte Koch zwei Bände vor, in welchen er die aramäische, syrische, griechische und lateinische Textfas-

¹ Vgl. R. PACIK, Art. Canticum trium puerorum, in: ³LThK II, Sp. 929.

² A. ADAM/R. BERGER, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg, ³1983, Art. Canticum, S. 92f.92.

³ Vgl.: I. PAHL, Art. Benedicite, in: ³LThK II, Sp. 197. J. A. JUNGSMANN, Mis-sarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. II, Freiburg, ⁵1962, S. 571–576.

⁴ C. KUHL, Die drei Männer im Feuer (Daniel Kapitel 3 und seine Zusätze). Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte, Gießen, 1930 (BZAW 55), S. 84.

⁵ Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Bd. I–III, Einsiedeln, 1978, Bd. I, S. 596.

⁶ E. HAAG, Daniel, Würzburg, 1993 (NEB 30), S. 38.

sung der Zusätze des Danielbuches minutiös untersucht.⁷ Die aramäische Version hatte Moses Gaster im letzten Jahrhundert entdeckt und in den Jahren 1894/95 veröffentlicht.⁸ Dieser Text aus der mittellaterlichen Weltchronik „Jerahmeel“, welche Jerahmeel ben Šelomo im 11./12. Jh. verfaßte, bildet Gasters Auffassung zufolge das aramäische Original, auf welches die griechischen und lateinischen Versionen zurückgehen.⁹ Koch bestätigt diese These. Er hält den Text allerdings entgegen Gaster nicht für „biblisch-aramäisch“, sondern für „mittelhebräisch“ und datiert ihn um 200 v. Chr.¹⁰ Zu seiner lateinischen Übersetzung (Vulgata, Φ) merkt Hieronymus an, daß er die Verse Dan 3, 24–90 nicht in den hebräischen Schriften finden konnte, sondern nach der Ausgabe Theodotions übertragen habe.¹¹ Hierbei handelt es sich vermutlich nicht um jenen Text, welchen Theodotion im 2. Jh. n. Chr. geschaffen hatte, sondern um eine Übersetzung aus vorchristlicher Zeit, also einen „Proto- oder Pseudo-Theodotion-Text“¹². Der Septuaginta-Text war schon im Altertum von dieser Version des „Proto-Theodotion“ verdrängt worden.¹³ Er unterscheidet sich in einigen Einzelheiten, teilweise auch in der Versabfolge von Theodotion. Die syrische Version (Peschitta, Θ) „bietet nicht nur die umfangreichste, sondern auch die variationsärmste Fassung.“¹⁴

⁷ Vgl. K. KOCH, Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte, Bd. I: Forschungsstand, Programm, Polyglottensynopse, Bd. II: Exegetische Erläuterungen, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 1987 (AOAT 38/1/2).

⁸ Vgl. M. GASTER, The Unknown Aramaic Original of Theodotion's Additions to the Book of Daniel, Teil I: Einleitung. Teil II: Text, in: PSBA 16 (1894), S. 280–290. 312–317. Teil III: Kommentar. Teil IV: Übersetzung, in: PSBA 17 (1895), S. 75–94. Der aramäische Text ist wieder abgedruckt in ders., Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology, Vol. III, New York, 1971 (Nachdruck 1928), S. 16–21.

⁹ Vgl.: GASTER, The Unknown Aramaic Original, S. 283. KOCH, Zusätze, Bd. I, S. 21.

¹⁰ KOCH, Zusätze, Bd. I, S. 35.38f. Vgl. ebd., Bd. II, S. 140.

¹¹ Vgl. R. WEBER u. a., Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, Stuttgart, 1983, S. 1348.1351. Die Versabfolge der Vulgata stimmt mit jener von Φ überein. Die Versabfolge und Numerierung der Septuaginta ist im folgenden die Grundlage aller weiteren deuterokanonischen Versangaben.

¹² Vgl. KOCH, Zusätze, Bd. I, S. 13. Vgl.: DERS., Die Herkunft der Proto-Theodotion-Übersetzung des Danielbuches, in: VT (1973), S. 362–365. J. SCHÜPPHAUS, Das Verhältnis von LXX- und Theodotion-Text in den apokryphen Zusätzen zum Danielbuch, in: ZAW 83 (1971), S. 49–72, bes. S. 69–72. A. SCHMITT, Die griechischen Danieltexte (« θ » und σ) und das Theodotionproblem, in: BZ 36 (1992), S. 1–29.

¹³ Vgl. W. ROTHSTEIN, Die Zusätze zu Daniel, in: E. KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 1. Bd.: Die Apokryphen des Alten Testaments, Darmstadt, 1975 (Neudruck der Ausg. Tübingen 1900), S. 172–193.172.

¹⁴ KOCH, Zusätze, Bd. II, S. 87.

II. Die personalen Adressatengruppen der Schlußstrophe

In der IV. Strophe des „Lobgesangs der drei jungen Männer“ (VV. 82–90) werden insgesamt acht personale Gruppen zum Lobpreis Gottes aufgerufen. Sie geben sich als eine Fortschreibung der vier Adressaten aus Ps 117; 118, 2–4 zu erkennen. Dies wird im folgenden dargelegt.

1. Die Sequenz der Adressaten

Der aramäische Text des Jerachmeel adressiert die Aufrufe an sechs personale Gruppen. Dagegen zählen die übrigen Versionen in den VV. 82–88a sieben Gruppen auf und erwähnen in V. 90 nochmals eine weitere:

	V.	Jerachmeel	Ⲭ	Ⲑ/ⲑ (Ⲓ)
1.	82	alle Kinder des Menschengeschlechts	alle Kinder des Menschengeschlechts	die Kinder der Menschen
2.	83	Israel	das ganze Haus Israel	Israel
3.	84	Priester Jahwes	alle Priester des Herrn	Priester
4.	85	–	alle Knechte des Herrn	Knechte
5.	86	Geister und Seelen der Gerechten	alle Geister und Seelen der Gerechten	Geister und Seelen der Gerechten
6.	87	Heilige und Herzensdemütige	Aufrichtige und Herzensdemütige	Fromme und Herzensdemütige
7.	88	Hananja, Asarja und Mischaël	Hananja und Asarja und Mischaël	Hananja, Asarja, Mischaël
8.	90	–	alle, die Gott verehren	alle, die (Ⲑ: den Herrn) verehren

Jerachmeel übergeht in V. 85 die Gruppe der „Knechte“. Sowohl Gaster als auch Koch rechnen mit einem Versehen infolge von Homoiarkton und Homoioteleuton.¹⁵ In V. 90 tragen Ⲭ, Ⲑ und ⲑ jeweils eine weitere Adressatengruppe nach: „die Gott verehren“.

Die Aufrufe an die Sequenz „(Haus) Israel – Haus Aaron – Jahwe-Fürchtige“ sind im masoretischen Kanon nur viermal belegt: Ps 115,

¹⁵ Vgl.: GASTER, *The Unknown Aramaic Original*, S. 83. KOCH, *Zusätze*, Bd. II, S. 117.

9–11.12–13; 118, 2–4; in Ps 135, 19–20 ist sie um das „Haus Levi“ erweitert. Die Textpartie Ps 117; 118, 2–4 zeichnet sich dadurch aus, daß der Trias „Israel – Haus Aaron – Jahwe-Fürchtige“ als vierte Adressatengruppe „alle Völker/alle Nationen“ vorausgeht. Damit werden hier – innerhalb des masoretischen Textkorpus singular – die hymnischen Aufrufe auf eine größtmögliche Öffentlichkeit hin ausgedehnt. Die protokanonische Textpartie Ps 117; 118, 2–4 mit ihrer universalen Adressierung zum Jahwe-Lob bildet also den motivlichen Hintergrund für den deuterokanonischen Hymnus in Dan 3, 57–90.

2. Die aus Ps 117; 118, 2.3 bekannten Adressaten

Die Parallelität in der Adressierung zwischen Ps 117; 118, 2–4 und Dan 3, 57–90 ist unverkennbar. Die in Ps 117; 118, 2–4 ins Universale gesteigerten Aufrufe zum Jahwe-Lob werden in Dan 3, 57–90 dadurch ins Infinite superlativiert, daß sie sich an die Schöpfung insgesamt (VV. 57–81) und an die acht personalen Adressatengruppen in den VV. 82–88a.90 wenden. Der Hymnus listet in seiner Schlußstrophe zunächst die Sequenz der drei Adressaten auf, wie sie aus Ps 117; 118, 2–3 bekannt ist:

a) Die erste, universale Adressatengruppe „alle Völker/alle Nationen“ aus Ps 117, 1 entspricht „allen Kindern des Menschengeschlechts“ in Dan 3, 82.

b) An zweiter Stelle steht jeweils das von Jahwe auserwählte Volk „Israel“ (Ps 118, 2; Dan 3, 83). „Im Sinn alttestamentlicher konzentrischer Monanthropologie folgt Israel als innerer Kreis auf die Menschen insgesamt.“¹⁶ In beiden Fällen liegen Textzeugen vor, welche statt „Israel“ die Genetivverbindung „Haus Israel“ lesen: für \mathfrak{M} Ps 118, 2 die Lesart nach \mathfrak{G} Ps 117, 2; für Dan 3, 83 die Lesart nach \mathfrak{H} gegen Jerachmeel, Θ , \mathfrak{G} . Die Erweiterung zu „Haus Israel“ in Ps 118, 2 kann aus metrischen und stilistischen Gründen ausgeschlossen werden.¹⁷ Ebenso ist mit Jerachmeel, Θ , \mathfrak{G} , \mathfrak{D} der Lesart „Israel“ klar der Vorzug vor der nur durch \mathfrak{H} bezeugten Variante zu geben.¹⁸ Da der folgende V. 84 den amtlichen Terminus „Priester“ und nicht die das Eponym „Aaron“ verwendende Genetivverbindung „Haus Aaron“ (Ps 115, 10.12; 118, 3; 135, 19) wählt, ist die Parallelität zwischen den beiden je absolut gebrauchten Begriffen „Israel“ und „Priester“ in Dan 3, 83.84 beabsichtigt. Das „Stundenbuch“ und die „Einheitsübersetzung“ übertragen den

¹⁶ KOCH, Zusätze, Bd. II, S. 116.

¹⁷ Eine detaillierte Begründung hierzu wird in einer ausführlichen poetologischen Studie zu Ps 118 nachgetragen werden.

¹⁸ Anders KOCH, Zusätze, Bd. II, S. 116.

grammatischen Singular „Israel“ in V. 83a mit dem Plural „ihr Israeliten“. Damit kann der Leser nicht erkennen, daß der Adressat in Dan 3, 83 aus Ps 118, 2 übernommen ist.

c) Als dritte Adressatengruppe entsprechen sich das „Haus Aaron“ in Ps 118, 3 und die „Priester“ in Dan 3, 84.

3. Die neuen Adressaten

Im Anschluß an die aus Ps 117; 118, 2–3 bekannten Adressaten „alle Völker – Israel – Priester“ weicht Dan 3, 85–88a vom Modell der Psalmen 117; 118 ab. Nach Jerachmeel folgen weitere drei, nach 5, 10, 11, 12 weitere vier Gruppen: „Knechte des Herrn“, „Geister und Seelen der Gerechten“, „Fromme und Herzensdemütige“, „Hananja, Asarja und Mischael“.

a) Für die „Knechte des Herrn“ (Dan 3, 85) erwägt Koch, ob es sich um die „übrigen Kultbeamten“ bzw. „alle israelitischen Volks- oder Kultgenossen“¹⁹ handelt. 10/11 Dan 3, 35 bezeichnet allerdings auch Isaak als „Knecht“ Gottes. In 11 Dan 3, 26 (= 10 3, 93) redet Nebukadnezar die drei jungen Männer als „Knechte des höchsten Gottes“ (*‘abēd*) an. Gott rettet seine „Knechte“ (11 Dan 3, 28). Die Rede vom „Knecht Gottes“ ist den großen Gestalten der Tradition nachempfunden. Der Ehrentitel „Knecht Gottes bzw. Jahwes“ ist Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Josua, David, Ijob, den Propheten und dem *‘ēbēd Jhwh* in den sog. Gottesknechtsliedern vorbehalten.²⁰ Diese Bezeichnung darf also nicht liturgisch eingeführt werden, sondern zielt auf die großen Gestalten des Glaubens, in deren Schar die drei jungen Männer aufgrund ihres vorbildlichen Glaubens einzureihen sind.

Asarja trägt den etymologisch entsprechenden Namen „Abed-Nego“ „Knecht des babylonischen Gottes Nabû“.²¹ Gegen diese entstellende Namensgebung durch den heidnischen Oberkämmerer (vgl. Dan 1, 7) erweisen sich »Asarja« „Jahwe hat geholfen“²² und seine zwei Freunde als „Knechte des höchsten Gottes“.

¹⁹ Ebd., S. 117. Vgl. J. JEREMIAS, Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen, ³1962, S. 234–241.

²⁰ Vgl.: C. WESTERMANN, Art. *‘abēd*, in: THAT I, Sp. 182–200.192–195. H. RINGGREN/U. RÜTERSWORDEN/H. SIMIAN-YOFRE, Art. *‘ābad*, in: ThWAT V, Sp. 982–1012.1001–1010.

²¹ Vgl.: M. GÖRG, Art. Abed-Nego, in: NBL, Sp. 3. L. KÖHLER/W. BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Bd. I–IV, Leiden, ³1967–95, Bd. III, Lemma *‘abēd n’gō*, S. 733.

²² M. GÖRG, Art. Asarja, in: NBL I, Sp. 181.

b) Im Aufruf an die „Geister und Seelen der Gerechten“ (Dan 3, 86) gibt jedes der drei Nomina die Frage nach seinem jeweiligen inhaltlichen Verständnis auf.

a) Dem griechischen πνεῦμα liegt in Jerachmeel *rwḥ*, also hebräisches *rūʾḥ* „Hauch“, „Atem“ zugrunde. Parallel dazu steht ψυχή als Äquivalent zu aramäischem *nšmʾ*, hebräisch *nʿšāmāh* „Atem“, „Lebensodem“. In den biblisch-griechischen Schriften wird das πνεῦμα als Gabe Gottes aufgefaßt. „Es kommt als Emanation ἀπαύγασμα, ἀπόρροια Gottes manchmal in die Seelen einiger ὅσοι u[nd] so entstehen Propheten u[nd] Gottesfreunde“²³. Das göttliche πνεῦμα ist der menschlichen ψυχή vorgeordnet (vgl. Weish 7, 22–31).

Im hebräischen Danielbuch bedeutet *rūʾḥ* (4x) entweder „Wind“ (8, 8; 11, 4) oder „Geist“ Nebukadnezars (2, 1.3). Aramäisches *rūʾḥ* (11x) wird in gleicher Weise verwendet: „Wind“ (2, 35; 7, 2); „Geist“ Daniels (4, 5.6.15; 5, 11.12.14; 6, 4; 7, 15) oder Nebukadnezars (5, 20). Hebräisches *nʿšāmāh* (1x) bezeichnet den „Lebensodem“ Daniels (10, 17), singuläres aramäisches *nišmāʾ* (1x) den „Lebensodem“ Nebukadnezars (5, 23).

Das griechische Äquivalent πνεῦμα, welches in Dan 3, 86 für aramäisches *rwḥ* steht, meint bei Theodotion (18x) den „Geist“ Nebukadnezars (2, 1.3; 5, 20) oder Daniels (4, 5.6.15; 5, 11.12.14; 6, 4; 7, 15; 10, 17: hier im Sinne von „Atem“) oder der Menschen (5, 4), ferner den „Geist“ der „Demut“ (3, 39) oder der „Gerechten“ (3, 86) sowie „Wind“ oder „Tau“ (2, 35; 3, 50.65).

Die Septuaginta-Fassung des Buches Daniel gebraucht das Nomen πνεῦμα nur elfmal mit denselben Bedeutungen, wie sie sich bei Theodotion finden: „Geist“ Nebukadnezars (2, 3; 5, 23: hier im Sinne von „Atem“), Daniels (5, 12; 6, 4; 10, 8.17: hier im Sinne von „Atem“) oder der Menschen (5, 4); „Geist“ der „Demut“ (3, 39) und der „Gerechten“ (3, 86); „Tau“ (3, 50) und „Wind“ (3, 65).

Das Nomen ψυχή „Seele“ kommt nach Theodotion nur in 3, 39 als ψυχή συντετριμμένη „zerschlagene Seele“ und 3, 86 „Seelen der Gerechten“ vor. Neben 3, 39.86 verwendet die Septuaginta ψυχή außerdem in 4, 33a.37a (Nebukadnezars „Seele“). Die beiden Bestimmungen ψυχή συντετριμμένη καὶ πνεῦμα ταπεινώσεως (Θ) in 3, 39 spielen auf 6 Ps 50, 19b καρδιά συντετριμμένη καὶ τεταπεινωμένη „zerschlagenes und gedemütigtes Herz“ an. Auch sonst fungiert πνεῦμα (hebräisch *rūʾḥ*) als Themabegriff dieses Bußpsalms: πνεῦμα εὐθές „aufrichtiger Geist“ (V. 12); πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου „Geist deiner Heiligkeit“ (V. 13); πνεῦμα

²³ G. BERTRAM/A. DIHLE/E. JACOB/E. LOHSE/E. SCHWEIZER/K.-W. TRÖGER, Art. ψυχή, in: ThWNT IX, S. 604–667.632.

ἡγεμονικός „zur Leitung befähigter Geist“ (V. 14); πνεῦμα συντετριμμένον „zerschlagener Geist“ (V. 19a).

Der Blick auf die Verwendung des Terminus πνεῦμα im griechischen Danielbuch zeigt, daß er sich meist auf den „Geist“ Nebukadnezzars oder Daniels bezieht, in Theodotion zwölfmal, in der Septuaginta sechsmal. Der „Geist“ Daniels ist sowohl nach Theodotion (4, 8.9.18; 5, 11.14) als auch nach der Septuaginta (5, 12; 6, 4) göttlicher Herkunft, nach Θ 5, 12; 6, 4 von außergewöhnlichem Ausmaß. Nur in 3, 39.86 werden die beiden Termini πνεῦμα und ψυχή jeweils koordiniert. Folglich ist V. 86 von V. 39 her zu interpretieren. Der „Geist“ des Gerechten meint das von Gott eingegebene πνεῦμα der Demut, die „Seele“ des Gerechten die in ihm anzutreffende ψυχή der Zerknirschung. Demütige „Wesensart“ und zerknirschte „Lebensart“ zeichnen den Gerechten aus. An ihn richtet sich die Adresse in 3, 86.

β) Das Nomen δίκαιος „gerecht“ wird im Danielbuch zweimal dem Handeln Gottes zugesprochen (Θ/ϙ 3, 27; 9, 14). In 12, 3 verwendet es Theodotion für das gerechte Handeln jener Menschen, welchen „ewiges Leben“ nach dem Tode in Aussicht gestellt wird (12, 2). „Gerecht“ konnotiert also im Danielbuch zugleich die Perspektive einer Auferstehung. Die demütigen Geister und die zerknirschten Seelen der Gerechten werden die irdische Grenze des Todes überstehen.²⁴

Zugleich schlägt die Bezeichnung „Gerechte“ eine weitere Brücke zu Ps 118. Dort sind sie die jubelnden Sympathisanten des aus Not erretteten Ich (V. 15a). Sie gewähren ihm Einlaß durch die „Tore der Gerechtigkeit“ (VV. 19.20). Die singuläre Genetivverbindung „Zelte der Gerechtigkeit“ (V. 15) fungiert als Synonym zu „Versammlung der Gerechten“ (Ps 1, 5), „Haus der Gerechten“ (Spr 12, 7), „Zelt der Redlichen“ (Spr 14, 11) und als Antonym zu „Zelte dieser frevelhaften Männer“ (Num 16, 26), „Gemeinde Korachs“ (Num 26, 9; 27, 3), „Rat der

²⁴ KOCH, Zusätze, Bd. II, S. 117f., sieht in Dan 3, 86 eine sonst dem Alten Testament unbekannte Anthropologie. Der Ausdruck meine verstorbene Gerechte. „Die Seelen der Märtyrer liegen nach“ Offb 6, 9 „unter dem himmlischen Altar und beten dort zu Gott“. Mit dem Stichwort *nšm* »Seele«, »Odem« werden Spekulationen um eine sich allmählich ausbildende Auferstehungshoffnung sichtbar, die aufgrund Gen 2, 7 an ein Aufsteigen des menschlichen Odems zu Gott, von dem er herkommt, nach seinem Tode glaubt. „Der Absatz atmet also apokalyptischen Geist.“ Die Mittelstellung der Geister und Seelen der gerecht Verstorbenen zwischen den Kultusdienern und den lebenden Kultgenossen erklärt KOCH, vgl. ebd., S. 118, damit, daß irdischer und himmlischer Kult zusammen gesehen würden. Er versäumt es allerdings, die Adresse „Geister und Seelen der Gerechten“ zunächst im Kontext des griechischen Danielbuches zu klären. Vgl. auch HAAG, Daniel, S. 40.

Frevler“ (Ps 1, 1), „Zelte des Frevels“ (Ps 84, 11), „Haus der Frevler“ (Spr 14, 11), „Zelt der Frevler“ (Ijob 8, 22), „Zelte der Bestechung“, „Versammlung des Gottlosen“ (Ijob 15, 34), „Zelte/Wohnungen der Frevler“, „Haus des Fürsten“ (Ijob 21, 28). Ganz entsprechend setzt sich die singuläre Genetivverbindung „Tore der Gerechtigkeit“ (Ps 118, 19) antonym von den „Toren der Unterwelt“ (Jes 38, 10; Sir 51, 9; vgl. Weish 16, 13; Mt 16, 18), des „Todes“ (Ps 9, 14; 107, 18; Ijob 38, 17) und der „Finsternis“ (Ijob 38, 17) ab.²⁵

c) Der sechste Aufruf (Dan 3, 87) ergeht an die „Frommen“ und „Herzensdemütigen“.²⁶

α) ὁσος „fromm“, „gottesfürchtig“ ist in aller Regel das griechische Äquivalent zu *ḥāsīd* „Frommer“, „Treuer“. Die Genetivverbindung *ḥāsīdē Jhwh* wird zur „Selbstbezeichnung der Frommen“ und steht in semantischer Nähe zu *tammīm* „vollkommen“, „aufrichtig“ sowie *ṣaddīq* „gerecht“. In spätalttestamentlicher Zeit bilden die „Frommen Jahwes“ den „jahwetreuen Kern des Volkes“.²⁷

Erstaunlicherweise verwendet das griechische Danielbuch nur in 3, 87 das Nomen ὁσος, welchem in Jerachmeel *qdš* „heilig“ entspricht. Daß Theodotion und Septuaginta aramäisches *qdš* mit ὁσος übertragen, ist deshalb auffällig, weil nirgends in der griechischen Bibel hebräisches *qādōš* „heilig“ mit ὁσος übersetzt wird. Das Nomen *qaddiš* „heilig“ kennt das protokanonische aramäische Danielbuch allerdings 13mal (4, 5.6.10.14.15.20; 5, 11; 7, 18.21.22 (2x).25.27), welches Theodotion und Septuaginta immer mit ἅγιος „heilig“ wiedergeben. Der Verwendung von *qdš* in Jerachmeel 3, 87 kommt die Aufforderung des Ps 34, 10 (𐤒) am nächsten: Die „Heiligen“ (*qādōšīm*) = „Gläubigen“ sollen Jahwe fürchten.²⁸ In Dan 3, 35 sprechen Jerachmeel und Peschitta Israel als „Heiligen“ Gottes an (Θ/ϥ ἅγιος). In Dan 7, 21.25 deutet Müller die *qaddišīm* als „verfolgte Gläubige“.²⁹

²⁵ Der genaue Nachweis dieser lexematischen Bezüge wird in der genannten poetologischen Studie zu Ps 118 geführt werden.

²⁶ KOCH, Zusätze, Bd. II, S. 118f., sieht darin „bekehrte Glieder der irdischen Gemeinde“. Er deutet das Waw explikativ: „Heilige, nämlich Demütige des Herzens“. „Mit 𐤒𐤒 zwei verschiedene Gruppen vorauszusetzen, fällt in diesem Falle schwer.“ Der Begriff »Heilige« „meint hier offenkundig Menschen und nicht Engelwesen ... und zwar Israeliten, die zum heiligen Rest gehören“.

²⁷ F. HAUCK, Art. ὁσος, in: ThWNT V, S. 488–492.490. Vgl.: H. RINGGREN, Art. *ḥāsīd*, in: ThWAT III, Sp. 83–88.87. H. J. STOEBE, Art. *ḥasēd*, in: THAT I, Sp. 600–621.621.

²⁸ Vgl.: H. P. MÜLLER, Art. *qdš*, in: THAT II, Sp. 589–609.606. W. KORNFIELD/H. RINGGREN, Art. *qdš*, in: ThWAT VI, Sp. 1179–1204.1199.

²⁹ Vgl.: MÜLLER, Art. *qdš*, Sp. 602.606. KORNFIELD/RINGGREN, Art. *qdš*, Sp. 1200.

Neben ἄγιος gebraucht das Buch der Weisheit das Nomen ὁσος neunmal: 3, 9; 4, 15; 6, 10; 7, 27; 10, 15.17; 18, 1.5.9.³⁰ Nach 4, 15 ist der früh verstorbene „Gerechte“ (4, 7) den „Frommen“ zuzurechnen. Weish 7, 27 stellt die „frommen Seelen“ den „Freunden Gottes“ und den „Propheten“ gleich. Weish 10, 15.17; 18, 1.5.9 bezeichnet mit ὁσος die Teilnehmer am Exodus. In 18, 9 stehen ὁσος und ἄγιος nebeneinander.

β) Die Gruppe der „Frommen“ ist in Dan 3, 87 um die „Herzensdemütigen“ erweitert. ταπεινός meint ähnlich wie ὁσος den »Frommen«, »der sich recht gegenüber Jahwe verhält«³¹ und spielt auf Θ/ϙ Dan 3, 37.39 an. Asarja bekennt die Schuld seines Volkes und nimmt das strafende Handeln Gottes an.

d) Dan 3, 88 schließlich fordert „Hananja, Asarja und Mischaël“ auf, Gott zu lobpreisen. Allen drei Eigennamen ist jeweils eine theophore Bedeutung eigen: Für »Hananja« „Jahwe ist gnädig“³² erweist sich Gott als gnädig, indem er ihn aus dem Feuerofen errettet. Der Name »Asarja« „Jahwe hat geholfen“ (vgl. o. S. 49) bekennt sich gleichermaßen zum Rettergott Israels. »Mischaël« „Wer ist wie Gott?“³³ betont als mit „Niemand!“ zu beantwortende rhetorische Frage die Einzigartigkeit jenes Gottes, welchem sich Mischaël in seiner lebensbedrohenden Not überantwortet.

Die theophoren Aussagen der drei Eigennamen stimmen mit der Schlüsselaussage des Hymnus in 3, 90 überein: Der Gott der drei jungen Männer „ist (und bleibt) Gott“ (bei Jerachmeel Nominalsatz) bzw. ist der „Gott der Götter“ (ϙ, Θ, ϙ, ϐ). Der Heide Nebukadnezar, der historisch betrachtet Jerusalem zerstörte und das Volk Juda in die Verbannung führte, übernimmt das exklusive Bekenntnis seiner drei jüdischen Exulanten (Θ/ϙ 3, 95; ϙ 3, 28) und bezeugt es vor „allen Völkern, Nationen und Sprachen auf der ganzen Erde“ (ϙ 3, 31).

Die letzte Adressatengruppe der drei jungen Männer formuliert also implizit den theologischen Anspruch, welcher hinter dem Lobgesang der drei Jüdäer (vgl. Dan 1, 6) steht: Ihr Gott allein erweist sich auch angesichts noch so massiver Vernichtungsaktionen seitens der Heiden als der einzige wirkmächtige Gott der Geschichte (Nebukadnezar) und der Natur (Feuer, Tau). Protokanonische Erzählung (ϙ 3, 1–33) und

³⁰ Vgl. KORNFELD/RINGGREN, Art. *qdš*, Sp. 1203.

³¹ W. GRUNDMANN, Art. *ταπεινός*, in: ThWNT VIII, S. 1–27.10.

³² Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon, Bd. I, Lemma *hʿananjāhū*, S. 322.

³³ Vgl. ebd., Bd. II, Lemma *mīšāʿel*, S. 547.

deuterokanonisch eingefügter Hymnus (3, 52–90) drücken jeweils das eine Bekenntnis zum Gott der drei Judäer aus.

4. Die Explikation der Gruppe der „Jahwe-Fürchtigen“

Die sieben personalen Adressatengruppen in Dan 3, 82–88a nehmen mit der Sequenz „Menschheit – Israel – Priester“ die in Ps 117, 1; 118, 2.3 vorgegebene Reihenfolge auf. Abweichend von Ps 118, 4 („Jahwe-Fürchtige“) wählt Dan 3, 85–88a vier neue Adressatengruppen, nämlich die „Knechte Gottes“, die „Geister und Seelen der Gerechten“, die „Frommen und Herzensdemütigen“ und die drei jungen Männer „Hananja, Asarja und Mischael“. Die Konkordanzuntersuchung zu Dan 3, 85–88a machte deutlich, daß die hier genannten vier Adressaten jeweils in besonderer Beziehung zu Gott stehen, also offensichtlich die Gruppe der „Jahwe-Fürchtigen“ aus Ps 118, 4 explizieren.

Die Bezeichnung „Knecht Gottes“ ruft die Erinnerung an große vorbildliche Gestalten aus der Geschichte Israels wach. Die „Gerechten“ tragen in sich das göttliche *pneuma*. Sie sind von „demütiger Wesensart“ und stehen vor Gott mit „zerknirschter Seele“ (Dan 3, 39; vgl. \mathfrak{M} Ps 51, 19). Im Gericht werden sie „glänzen wie die Sterne für immer und ewig“ (Dan 12, 3). Die »Frommen« „fürchten“ Jahwe (Ps 34, 10) und werden aufgrund ihres göttlichen *pneumas* zu „Freunden Gottes“ (Weish 7, 27). Die „Herzensdemütigen“ zeichnen sich durch ihre Einsicht in menschliches Fehlverhalten aus (Dan 3, 37.39). Die drei Judäer „Hananja, Asarja und Mischael“ personifizieren als „Knechte des höchsten Gottes“ (\mathfrak{M} 3, 26.28) die genannten vorbildlichen Haltungen. Sie setzen auf die Gnade, Hilfe und absolute Überlegenheit ihres Gottes.

Die gegenüber Ps 117; 118, 2–4 neu genannten Adressaten in Dan 3, 85–88a präzisieren die Gruppe der „Jahwe-Fürchtigen“, welche in Ps 118, 4 als vierte Adressatengruppe erscheinen. In der Exegese wurden letztere seit Bertholet mit den Proselyten identifiziert, welche mit dem Glauben der Juden sympathisieren.³⁴

Die achtmal belegte Genetivverbindung „Jahwe-Fürchtige“³⁵ meint allerdings „weniger »die (den) JHWH verehren« als vielmehr »die (als) Verehrer JHWH (zugehören)«. In dieser Wendung wird also die Zugehörigkeit zu JHWH ausgedrückt. Die »JHWH-Fürchtigen« bezeichnen stets die Gemeinde der JHWH-Verehrer.“³⁶ Die Haltung der „Furcht

³⁴ Vgl. A. BERTHOLET, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg i. Br. – Leipzig, 1896, S. 181.330.332.

³⁵ Mal 3, 16 (2x); Ps 15, 4; 22, 24; 115, 11.13; 118, 4; 135, 20.

³⁶ H. F. FUHS, Art. *jārē*, in: ThWAT III, Sp. 869–893.887.

vor Jahwe“ ist die *Conditio sine qua non* eines jeden Gläubigen. Der Terminus „Jahwe-fürchtig“ bezieht sich nicht auf eine bei liturgischen Veranstaltungen anwesende Einzelgruppe, sondern auf die innere Haltung des Gläubigen zu Gott. Sie wird anschaulich im unbeirrten Handeln der drei Judäer vor Nebukadnezar und mit den VV. 3, 85–88a nach ihren einzelnen Aspekten konkretisiert. Die „Knechte Gottes“, die „Geister und Seelen der Gerechten“, die „Frommen und Herzensdemütigen“ und die drei prototypischen Personifikationen „Hananja, Asarja und Mischaël“ sind einzelne Repräsentanten der „Jahwe-Fürchtigen“.

Daß die vier neuen Adressatengruppen in Dan 3, 85–88a den Oberbegriff „Jahwe-Fürchtige“ nach verschiedenen Aspekten explizieren, bestätigt der letzte Vers des „Lobgesangs der drei jungen Männer“ (V. 90), indem er sich abschließend an die $\sigma\epsilon\beta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ „Verehrer“ Gottes (Θ/\mathfrak{G}) wendet. $\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\nu$ findet sich in der Septuaginta selten, meist als Äquivalent des hebräischen *jārē* „fürchtend“ (Jes 4, 24; 22, 25; Ijob 1, 9; Jona 1, 9). Innerhalb des Danielbuches beschränkt sich sein Vorkommen auf 3, 33.90. In Θ/\mathfrak{G} Dan 3, 33 stehen die „Verehrer“ zu den $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota$ „Knechten“ (vgl. V. 85) parallel und geben das aramäische *dbkjn* „die (an Gott) hängen“ wieder. Hananja, Asarja und Mischaël zeichnen sich dadurch aus, daß sie Gott „verehere“: \mathfrak{M} Dan 3, 17.28 (*plh*); \mathfrak{G} 3, 17 ($\phi\omicron\beta\epsilon\omicron\mu\alpha\iota$; Θ : $\lambda\alpha\tau\tau\epsilon\upsilon\omega$). Der Begriff „Jahwe-Verehere“ faßt die vorausgehenden Adressaten summarisch zusammen. Er kann mit jenem der „Jahwe-Fürchtigen“ gleichgesetzt werden.³⁷

III. Ps 117; 118 als hermeneutischer Schlüssel

Der „Lobgesang der drei jungen Männer“ Dan 3, 52/57–90 zeichnet sich dadurch aus, daß er nach einer partizipialen Einleitung (VV. 52–56) mit einer Vielzahl von hymnischen Aufrufen zum Gotteslob auffordert (VV. 57–90): nach Jerachmeel 30mal (*brk*), nach \mathfrak{S} 36mal, nach Θ/\mathfrak{G} 33mal ($\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\omega$). Die Adressaten gliedern sich – so Koch – in vier Gruppen auf: die himmlischen Geschöpfe (VV. 57–65); die meteorologischen Größen (VV. 66–73); die Kreaturen der Erde (VV. 74–81); die Menschen (VV. 82–90).

Der Verfasser des Lobgesangs knüpfte an die Sequenz der hymnischen Aufrufe in Ps 117; 118, 2–4 mit den vier Adressatengruppen „alle Völker – Israel – Haus Aaron – Jahwe-Fürchtige“ an. Am Anfang erweiterte er diese Sequenz um jene Größen, welche sich im Himmel, zwischen Himmel und Erde sowie auf der Erde befinden (VV. 57–81).

³⁷ Vgl. R. G. KRATZ, *Translatio imperii*. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegesehichtlichen Umfeld, Neukirchen-Vluyn, 1987 (WMANT 63), S. 162.

Am Ende explizierte er die Jahwe-Fürchtigen mit den vier Gruppen „Knechte des Herrn“ „Geister und Seelen der Gerechten“, „Fromme und Herzensdemütige“, „Hananja, Asarja und Mischaël“ und subsumierte sie unter dem mit den „Jahwe-Fürchtigen“ synonymen Begriff der „Gottes-Verehrer“.

Der Ehrentitel „Knechte des Herrn“ blickt auf die Anfänge der Geschichte Israels mit Gott zurück. Der Adressat „Gerechte“ konnotiert die „Zelte der Gerechten“ und die „Tore der Gerechtigkeit“ in Ps 118, 15.19 und weitet die Perspektive auf die Zukunft: Im kommenden Gericht werden die Gerechten auferstehen (Dan 12, 2.3). „Hananja, Asarja und Mischaël“ sind die Prototypen der Jahwe-Fürchtigen. Sie sind die „Knechte des höchsten Gottes“ (III 3, 26.28), „fürchten“ und „verehere“ ihn (3, 17). Die seltenen Termini ψυχή, δίκαιος, σεβόμενος und das singuläre ὁσιος sind zur Bezeichnung der betreffenden Adressaten sorgfältig gewählt.

Der Hymnus dehnt also seine Appelle auf nur jede denkbare Kreatur aus: im Himmel, zwischen Himmel und Erde, die unbelebte und belebte Natur auf der Erde, alle lebenden Menschen, die Gläubigen aller Vergangenheit und aller Zukunft. In die Schar der Adressaten werden auch bedrohliche oder zerstörerische Kräfte miteinbezogen: „Nächte“ (V. 71), „Dunkelheit“ (V. 72), „Meere und Flüsse“ (V. 78), „Seeungeheuer“ (V. 79), „wilde Tiere“ (V. 81), sowie jene Kräfte, welche am Martyrium beteiligt sind: „Feuer und Hitze“ (Θ VV. 66.67).³⁸

Die hymnischen Aufrufe Ps 117; 118, 2–4 bieten bereits eine universale Adressierung, indem sie sich an alle Menschen wenden und die größtmögliche Öffentlichkeit imaginieren. Die Septuaginta schreibt diese Universalisierung erstmals fort, indem sie die „Jahwe-Fürchtigen“ (III Ps 118, 4) zu „alle Jahwe-Fürchtige“ (Θ Ps 117, 4) ausweitet. Dan 3, 57–90 zählt alle nur denkbaren Adressaten auf. Die Peschitta steigert die Zahl der menschlichen Adressaten zusätzlich dadurch, daß sie ihnen in den VV. 82.83.84.85.86.90 jeweils ein „ganz“ bzw. „alle“ voranstellt.

Auf die zahlreichen hymnischen Aufrufe folgt die zweiteilige „Begründung“ des Hymnus in V. 88ba.bb. Die beiden Termini „Unterwelt“ (š'wl, „Hades“) und „Tod“ (mwt) superlativieren die Rettung aus dem Feuerofen zu einer Errettung aus dem Tode schlechthin (V. 88ba). Die drei jungen Männer erleben, was Ps 118, 17 bekennt: „Ich brauche nicht zu sterben, sondern darf leben. Deshalb werde ich die Taten Jahs verkünden.“ Der zweite Teil der Begründung in V. 88bb nimmt auf die konkrete Situation der Not (Feuerofen) Bezug.

³⁸ Vgl. KOCH, Zusätze, Bd. II, S. 139–141.

Die abschließenden Aufrufe der VV. 89.90 zitieren oder spielen nochmals auf Ps 118 an. Der Ruf Dan 3, 89 zitiert den Vers, mit welchem Ps 118 gerahmt ist und der sonst bei herausragenden Ereignissen in der Geschichte Israels erklingt: der positive Neubeginn nach dem Exil (Jer 33, 11); die Wiederherstellung des nachexilischen Kultes (Esr 3, 11); die Überführung der Lade unter David (1 Chr 16, 34); Gottes Einzug in den Tempel (2 Chr 5, 13); die Tempelweihe unter Salomo (2 Chr 7, 3); der JHWH-Krieg unter Joschafat (2 Chr 20, 21); der JHWH-Krieg unter Judas (1 Makk 4, 24). In diese Kette herausragender heilsgeschichtlicher Ereignisse ist die Errettung der drei Judäer aus dem Feuerofen einzureihen.

Mit V. 90 fordert der Hymnus abschließend dazu auf, den „Gott der Götter“ zu preisen. Der Nominalsatz³⁹ in Jerachmeel „er (war, ist und bleibt) Gott (– und niemand sonst)!“ drückt das zeitlose und ausschließliche Bekenntnis zu Gott im Vergleich mit den anderen Versionen am prägnantesten aus. Ganz ähnlich schließt Ps 118 mit den drei Bekenntnisaussagen „Gott ist Jahwe (– und niemand sonst)!“ (Ps 118, 27a), „Mein Gott (bist) du ...“ (V. 28a) „Meine Gottheit (bist du) ...“ (V. 28b). Die Verben *rum* „erhöhen“, ἐξομολογέω „preisen“ „laudare“, das Substantiv *Im* „ferne Zeit“, „Ewigkeit“ und die Wendung εἰς τὸν αἰῶνα (Θ: τῶν αἰώνων) bestätigen die Verbindung mit Ps 118, 28.29 nochmals.

Damit konnte also gezeigt werden, daß die beiden Psalmen 117; 118 als hermeneutischer Schlüssel dem „Lobgesang der drei jungen Männer“ zugrunde liegen. Die universale hymnische Adressierung (Ps 117; 118, 2–4), die theologisch prominente Formel aus Ps 118, 1.29, das Thema der „(vollendet) Gerechten“ (Ps 118, 15.19.20), der Übergang vom Tod zum Leben (V. 17) und das exklusive Bekenntnis zu Gott (VV. 27a.28a.b) bilden jene Theologumena, welche Dan 3, 57–90 aufgreift und poetisch superlativiert. Mit dem vorbildlichen Verhalten der drei jungen Männer wird das realisiert, wozu der Hymnus in V. 82 auffordert: Der heidnische Nebukadnezar preist den Gott der Juden (1 M 3, 28; Θ/Θ 3, 95), bekennt sich zu ihm (1 M 3, 29; Θ/Θ 3, 96) und verkündet „seine Zeichen und Wunder“ und seine unbegrenzte Herrschaft „vor allen Völkern, Nationen und Sprachen“ (1 M 3, 31–33).

Die aufgezeigten Bezüge zwischen Ps 117 und 118 und Dan 3, 82–90 finden im Midrasch Tehillim eine eindrucksvolle Bestätigung. In

³⁹ Vgl. D. MICHEL, Nur ich bin Jahwe. Erwägungen zur sogenannten Selbstvorstellungsformel, in: ThViat 11 (1973), S. 145–156.150 = DERS., Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte/Hrsg. v. A. WAGNER u. a. Gütersloh, 1997, S. 1–12.7f.

der Erklärung zu Ps 117 ist zunächst davon die Rede, daß Abraham in den Glutofen geworfen wurde. Gabriel will Abraham aus dem Glutofen retten. Der „Heilige“ behält sich vor, Abraham selber zu erretten. Er stellt Gabriel allerdings in Aussicht, einst drei Gerechte zu erretten, nämlich Hananja, Mischaël und Asarja.

Nachdem die drei Gerechten Hananja, Mischaël und Asarja in den Glutofen geworfen wurden, bieten sich Gabriel und Jorkemi, der Fürst des Hagels, an, dafür zu sorgen, daß die drei jungen Männer unversehrt bleiben. Gabriel steigt dann in den Ofen hinab und rettet sie. Jeder der vier spricht einen Teil von Ps 117: Hananja V. 1a, Mischaël V. 1b, Asarja V. 2a, Gabriel V. 2ba. Das Halleluja wird nicht rezitiert.⁴⁰ Sowohl die Szene mit Abraham als auch jene mit den drei Jünglingen ist vermutlich aus dem babylonischen Talmud übernommen.⁴¹

In seiner Auslegung der Jahwe-Fürchtigen (Ps 118, 4) erwähnt der Midrasch Tehillim neben Pinhas (Num 25, 8), Abraham (Gen 22, 12), Josef und anderen auch die drei Judäer: „Unter den Gottesfürchtigen sind Chananja, Mischael und Asarja zu verstehen. Und warum habe ich sie aus dem Glutofen gerettet? Weil sie ihr Vertrauen auf mich setzten.“⁴²

IV. Sitz im Leben und Datierung

Schließlich bleibt die Frage, ob der „Lobgesang der drei jungen Männer“ einer konkreten Situation im soziokulturellen Kontext Israels zugewiesen und zeitlich eingeordnet werden kann. Kuhl vermutet, daß der Lobgesang am Paschafest in Jerusalem aufgeführt wurde: „Bei den großen Festen, an heiliger Stätte angesichts der Volksmenge gesungen; entweder von einem oder mehreren Chören oder auch von Einzelstimmen“⁴³. Verschiedene Chöre hätten den Himmel (VV. 57–73), die Erde (V. 74–82) und Israel (VV. 83–87) repräsentiert.⁴⁴ Der Hymnus habe „ein relativ hohes Alter“⁴⁵. Gunkel erkennt in Dan 3, 52–90 ein Bei-

⁴⁰ Vgl.: A. WÜNSCHE, Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Psalmen. Nach der Textausgabe von Salomon BUBER zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Noten und Quellenangaben versehen, 2. Bd., Trier, 1893, S. 155f. S. BUBER: Midrasch Tehillim. Wilna, 1891 (Nachdruck Jerusalem 1977, hebräisch), S. 480.

⁴¹ Vgl. L. GOLDSCHMIDT, Der babylonische Talmud. Mit Einschluß der vollständigen Mišnah/Hrsg. nach der ersten, zensurfreien Bombergischen Ausgabe (Venedig 1520–23) ..., 2. Bd., Haag, 1933, S. 737f. (bT Pes X,vij).

⁴² WÜNSCHE, Midrasch Tehillim, S. 159.

⁴³ KUHLE, Die drei Männer im Feuer, S. 96.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 98.

⁴⁵ Ebd., S. 99.

spiel dafür, wie sich die Gattung „Danklied“ (V. 88) innerhalb des Hymnus vom ursprünglichen „Sitz im Leben“, nämlich der Dankopferfeier am Heiligtum, löst und sich zum sog. „geistlichen Lied“ verselbstständigt.⁴⁶ Ein solcher Text ist „allein für das Lesen und die Augen bestimmt“ im „Haus des Frommen“⁴⁷. Begrich gibt zu bedenken, daß der Kehrvers wahrscheinlich nicht auf die Beteiligung einer in der Liturgie singenden Gruppe schließen läßt, sondern ein literarisches „Kunstmittel“⁴⁸ darstellt und datiert „in die makkabäische Zeit“⁴⁹. Koch schließt sich der liturgischen Interpretation Kuhls weitgehend an: „Dafür spricht auch, daß die hierarchische Ordnung Israels in der letzten Strophe eine große Rolle spielt, dort als erstes die Priester erscheinen, und nur sie als führende Schicht im Volk genannt werden, nicht etwa die Propheten, Weise oder Herren (vgl. 3, 38 im Asarjagebet). Was außerdem an israelitischen Gruppen genannt wird, zielt auf die Kultgenossen der irdischen und himmlischen Gottesdienstgemeinde: Knechte Jahwäs, Geister der Gerechten, Heilige V. 84–87.“⁵⁰ Er rechnet mit einer Liturgie am Neujahrsfest. Wegen der Verwendung der aramäischen Sprache sei der Jerusalemer Tempel als Aufführungsort auszuschließen. Nach Haag blickt der Hymnus „auf die glücklich überstandene Religionsverfolgung unter Antiochus IV.“ zurück und diene „ursprünglich wohl im Tempel zu Jerusalem ... liturgischen Zwecken ..., bevor er durch Überarbeitung ... erst mit der Erzählung von den drei Freunden Daniels in Verbindung gebracht worden ist.“⁵¹

Die hier vorgelegte Untersuchung erörtere den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Ps 117; 118 und Dan 3, 57–90. Die Aufrufe der Verse 57–88a lehnen sich an die Sequenz „alle Völker – Israel – Haus Aaron – Jahwe-Fürchtige“ aus Ps 117; 118, 2–4 an und weisen sie auf alle potentiellen Adressaten der Schöpfung aus. Ebenso lassen sich die VV. 88b–90 mit den Motiven aus Ps 118, 1.17.28.29 erklären. Aufgrund dieses engen genetischen Zusammenhangs zwischen Ps 117; 118 und Dan 3, 57–90 erübrigt es sich, V. 88 als sekundär auszuscheiden (wie oft angenommen). Daß die spätere jüdische Tradition diesen literarischen Bezug kannte, beweist die Auslegung des Midrasch Tehillim zu Ps 117; 118, 4. Die V. 82 vorausgehenden Appelle an die Kreaturen des Himmels und der Natur schöpfen aus dem Material der

⁴⁶ GUNKEL in H. GUNKEL/J. BEGRICH, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen, ⁴1985, S. 277–279.

⁴⁷ Ebd., S. 279.

⁴⁸ Vgl. BEGRICH in GUNKEL/BEGRIICH, Einleitung in die Psalmen, S. 406.

⁴⁹ Ebd., S. 446.

⁵⁰ KOCH, Zusätze, Bd. II, S. 137.

⁵¹ HAAG, Daniel, S. 39f.

stofflich verwandten Texte Gen 1; Ps 103, 19–22; 136; 148; Ijob 38f.; Sir 42, 15–43, 33.⁵²

Die literarische Abhängigkeit des „Lobgesangs der drei jungen Männer“ von wichtigen anderen biblischen Texten nötigt dazu, den Hymnus nicht durch Hypothesen über seine liturgische Aufführung, sondern vielmehr als literarische Fortschreibung bereits vorhandener Texte zu interpretieren. Die acht personalen Adressaten der VV. 82–88b.90 definieren sich nicht über eine liturgische Rangfolge, nach welcher sich die Teilnehmer einer realen liturgischen Großveranstaltung etwa auf dem Jerusalemer Tempelplatz zu gruppieren hatten, sondern über ihre „Zugehörigkeit zu Gott“ (vgl. o. S. 54). Ob die drei Judäer einer „Sängergilde“ zuzuweisen sind oder „nachexilische Volksführer“⁵³ waren, ist für die Textauslegung unerheblich. Sie sind als letztgenannte Adressatengruppe innerhalb der Siebenersequenz 3, 82–88a das Paradigma der „Jahwe-Fürchtigen“. Sie stellen keine historischen Gestalten dar, sondern fungieren als theologische Figuren, welche das rechte Verhältnis zu Gott personifizieren und in Zeiten der Bedrängnis anschaulich machen (vgl. o. S. 53).

Eine Datierung des Lobgesangs kann nur von relativen Kriterien ausgehen. Dan 3, 57–90 setzt Gen 1; Ps 117; 118; 148 voraus. Mit dem Danielbuch, welches „aus der Zeit *Antiochos IV. Epiphanes* (176/5–163)“⁵⁴ stammt, steht der Hymnus sicher in zeitlicher Nähe. Der verwandte Text Sir 42, 15–43, 33 läßt „die Wende vom 2. zum 1. vorchristlichen Jahrhundert in Palästina“⁵⁵ annehmen. Gunkel/Begrich behalten also sowohl in der Einschätzung des Sitzes im Leben („allein für das Lesen und die Augen bestimmt“ im „Haus des Frommen“) als auch mit der Datierung recht. Beim „Lobgesang der drei jungen Männer“ handelt es sich um einen eminent theologischen Bekenntnistext in zeitlicher Nähe zu den Makkabäern.

Der Hymnus steht in krassem Gegensatz zu der lebensbedrohenden Situation, in der die drei Judäer ihn singen. Indem er alle Elemente, Kräfte und Menschen auffordert, Gott zu loben, stellt er sie zugleich unter die Herrschaft Gottes, der sich weder die Kreatur Feuer noch der mächtige König Nebukadnezar entziehen kann. Als Prototypen der

⁵² Vgl. KOCH, Zusätze, Bd. II, S. 114.127.135f.

⁵³ Vgl. ebd., S. 130–132.

⁵⁴ O. KAISER, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh, ⁵1984, S. 320. Vgl. W. H. SCHMIDT, Einführung in das Alte Testament, Berlin – New York, ⁵1995, S. 300. H. NIEHR, Das Buch Daniel, in: E. ZENGER u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart, ²1996 (KStTh 1, 1), S. 360–369.364.

⁵⁵ KOCH, Zusätze, Bd. II, S. 140.

Jahwe-Furcht bestehen Hananja, Asarja und Mischeel die nach menschlichem Ermessen aussichtslose Situation. „Die Theologie des Martyriums des Buches Daniel hat eine große Wirkung auf die folgende Zeit ausgeübt. Eine direkte Linie läuft zur Martyriumsdeutung der späteren apokalyptischen Literatur. Die Geschichten von den drei Jünglingen und von Daniel in der Löwengrube wiederum haben auf die Texte eingewirkt, in denen in erzählender Form Martyrien berichtet wurden.“⁵⁶

Daß die Liturgie sowohl den „Lobgesang der drei jungen Männer“ als auch Ps 118 für den Sonntag, den „Tag der Auferstehung“, vorsieht, zeigt ein richtiges Gespür für die enge Bezogenheit beider Texte. Das Thema der superlativierten lebensbedrohenden Not und der dennoch durch Gott gewirkten Rettung eröffnet der späteren christlichen Rezeption die Möglichkeit, beide Texte als typologische Hinweise auf die Auferstehung Christi aufzufassen. Um so bedauerlicher bleibt, daß die heute maßgeblichen Textfassungen der lateinischen „Liturgia Horarum“ und des deutschen „Stundenbuches“ den engen Konnex beider Texte durch eine artifizielle Stropheneinteilung trüben und den Hymnus entgegen seinem theologischen Sinnzusammenhang nach V. 88a abbrechen. Die hymnischen Appelle sind gerade und nur dadurch motiviert, daß diejenigen, welche an Gott „hängen“ (Dan 3, 33), durch ihn „aus der Hand des Todes errettet“ werden (V. 88b).

⁵⁶ T. BAUMEISTER, Die Anfänge der Theologie des Martyriums, Münster, 1980 (MBTh 45), S. 23.

Die Universalisierung der Heilshoffnung nach Micha 4, 1–5

Prof. Dr. Rudolf Mosis, Mainz, zum 65. Geburtstag

Die biblische Botschaft von der Wallfahrt der Völker zum Zion, dem Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen, vom Frieden, der ausbricht und die gesamte Völkerwelt erfaßt, hat Theologinnen und Theologen immer wieder fasziniert. Die unübersehbare Flut exegetischer und theologischer Literatur hierzu bestätigt dieses Interesse am Text, das sich bis in das Alte Testament hinein verfolgen läßt. Handelt es sich doch um eine Doppelüberlieferung, die sich neben Mi 4, 1–5 etwas abgewandelt noch in Jes 2, 2–5 findet.

Nach beiden Texten ist es der hoch aufragende Zionsberg, der „als höchster der Berge“ die erwähnte Völkerwallfahrt auslöst. Was jedoch soll unter diesem die anderen Hügel überragenden Berg zu verstehen sein? Repräsentiert er die Gesellschaft des Jahwevolkes, die durch ihr alternatives Glaubens- und Lebenszeugnis die Aufmerksamkeit der Weltvölker erregt und diese dadurch zur Wallfahrt bewegt? Wann denn soll jenes aufsehenerregende Ereignis stattfinden? Wird dieses zukünftige, universal ausgerichtete Heilsgeschehen im Michabuch nicht wieder zurückgenommen, wenn dort die Völker nicht länger auf den Zionsgott, sondern auf ihre je eigene Gottheit bezogen sind und mit dieser ihren besonderen Glaubens- und Lebensweg gehen (vgl. Mi 4, 5)?¹

¹ Zu den folgenden Ausführungen vgl. besonders die neueren Kommentare zu Micha: H. W. WOLFF, Micha (BKAT XIV/4), Neukirchen-Vluyn 1982; D. R. HILLERS, Micah. A Commentary on the Book of the Prophet Micah, Philadelphia 1984; R. L. SMITH, Micah – Malachi (WBC 32), Waco, Texas 1984; A. DEISSLER, Zwölf Propheten II (NEB), Würzburg 1986; J. T. ALFARO, Justice and Loyalty: A Commentary on the Book of Micah (International Theological Commentary), Grand Rapids 1989; R. OBERFORCHER, Das Buch Micha (NSK-AT 24/2), Stuttgart 1995. Vgl. ferner folgende Aufsätze und Monographien: E. CANNAWURE, The Authenticity of Micah IV 1–4, in: VT 13 (1963) 26–33; K. H. GUFFEY, The Coherence of Micah. A Review of the Proposals and a New Interpretation, Diss., Drew. University 1987; TH. LESCOW, Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1–5, in: ZAW 84 (1972) 46–85; D. MICHEL, Micha 4, 1–8. Zu guter Letzt, in: H. Hahn/R. Mischeel/D. Michel, Aufmerksam mitgehen. Der Prophet Micha, Neukirchen-Vluyn 1995; B. RENAUD, Structure et attaches littéraires de Michée IV-V (CRB 2), Paris 1964; DERS., La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation (EtB), Paris 1977; E. H. H.

Aus diesen Fragen, die der Text Mi 4, 1–5 aufwirft, ergibt sich bereits der Aufbau für die folgenden Darlegungen: (I.) In welchem Verhältnis stehen die beiden Texte Mi 4, 1–5 und Jes 2, 2–5 zueinander? (II.) Ist Mi 4, 1–5 ein in sich einheitlicher Text oder wird die universale Botschaft eines Grundtextes durch eine spätere Überarbeitung korrigiert? (III.) Welche Bedeutung kommt dem Ausdruck „am Ende der Tage“ bzw. „in künftigen Tagen“ zu? Und schließlich: (IV.) Wofür stehen die „Hügel“, wofür „der Berg mit dem Haus des Herrn“, der die Hügel überragt und die Völkerwallfahrt auslöst?

I. Die Beziehung zwischen Mi 4, 1–5 und Jes 2, 2–5

Folgende drei Hauptpositionen finden sich in der einschlägigen Literatur: 1. Der Text ist ursprünglich Teil der Verkündigung des historischen Jesaja² und wurde entweder von Micha selbst, von seinen Gegnern³ oder von späteren Bearbeitern der michanischen Botschaft aufgegriffen

SCHEFFLER, Micah 4:1–5, an impasse in exegesis?, in: *Old Testament Essays* 3, Pretoria 1985, 46–61; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion – Ort der Tora. Überlegungen zu Mi 4, 1–3, in: F. HAHN u. a. (Hg.), *Zion – Ort der Begegnung*. FS f. Laurentius Klein (BBB 90), Bodenheim 1993, 109–125; CH. SHAW, The Speeches of Micah (JSOTS 145), Sheffield 1993; J. T. WILLIS, The Structure of Micah 3–5 and the Function of Micah 5, 9–14 in the Book, in: ZAW 81 (1969) 191–214; A. S. VAN DER WOUDE, Micah in Dispute with the Pseudo-prophets, in: VT 19 (1969) 244–260; DERS., Micah IV 1–5: An Instance of the Pseudo-Prophets Quoting Isaiah, in: A. BEEK u. a. (Hg.), *Symbolae F. M. T. de Liagre Böhl*, Leiden 1973, 396–402; H. W. WOLFE, Schwerter zu Pflugscharen – Mißbrauch eines Prophetenwortes? Praktische Fragen und exegetische Klärungen zu Joël 4, 9–12, Jes 2, 2–5 und Mi 4, 1–5, in: EvTh 44 (1984) 280–292. B. M. ZAPF, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten. Manuskript der Habilitationsschrift (die anregende Arbeit, die ihr Autor dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat, erscheint im Herbst 1998 in BZAW).

² H. WILDBERGER, Jesaja 1–12 (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1980, 78–80 formuliert in seinem forschungsgeschichtlichen Überblick zur Frage folgendes Ergebnis: „Es lassen sich also keine Gründe namhaft machen, die entscheidend gegen die jesajanische Herkunft sprechen, und wenn nicht alles trügt, gehört Jes 2, 2–4 dem Jerusalemer Propheten an ...“ (a. a. O. 80). Anders hingegen O. KAISER, Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12 (ATD 17), Göttingen 1981, 62; R. KILIAN, Jesaja 1–12 (NEB), Würzburg 1986, 28f.

³ Vgl. hierzu besonders VAN DER WOUDE, Micah IV 1–5 (s. o. Anm. 1); DERS., Dispute (s. o. Anm. 1); T. A. BOOGAART, Reflections on Restoration. A Study of Prophecies in Micah and Isaiah about the Restoration of Northern Israel, Grand Rapids 1981, hier 75: Im liturgischen Text, so die Position des letztgenannten Autors, meldeten sich Michas Gegner zu Wort. Zur Kritik an dieser

und fand so Eingang in das Michabuch. 2. Der Text gehört in die Verkündigung Michas⁴ (bzw. seiner Gegner) und wurde sekundär in das Jesajabuch eingefügt. Diese Position kennt ihrerseits zwei Varianten. a) Der Prophet Micha sei nicht nur Unheils-, sondern auch Heilsprophet gewesen. Die Heilsankündigungen gingen alle oder zumindest teilweise auf ihn zurück. b) Die Heilsorakel des Michabuches gäben primär die Position der Gegner Michas wieder. Diese hätten, bezugnehmend auf Heilsaussagen der Zionstheologie, die Unheilsbotschaft Michas zu neutralisieren versucht. 3. Der Text gehört ursprünglich weder in die Verkündigung Jesajas noch in die Michas, sondern er wurde in beide Prophetenbücher sekundär eingefügt. Die Mehrzahl der Exegeten vertritt diese letztgenannte Meinung.

Für die Auffassung, daß beide Texte wahrscheinlich erst später in das jeweilige Prophetenbuch eingefügt wurden, sprechen mehrere Gründe: a) Der Kontrast dieser universalen Heilsbotschaft zu den Unheilsworten, die im Jesaja- wie im Michabuch unmittelbar vorausgehen, macht es unwahrscheinlich, daß sie von ein und demselben Autor stammen, der bereits vor dem Eintreffen des angekündigten Gerichtes auf das Heil jenseits des Gerichtes verweist. b) Die „Wortstatistik weist“ – so Wolff – „deutlich in die Perserzeit“. ⁵ c) Die Verknüpfung verschiedener Themen und Vorstellungen wie (1) die Konzentration auf Zion – Jerusalem, (2) der weltweite Aufbruch der Völker und (3) der vollendete Friede als Auswirkung des Völkeraufbruchs, verbunden mit dem universalen Horizont der einzelnen Aussagen, spricht für eine exilisch – nachexilische Entstehung von Jes 2, 2–5 und Mi 4, 1–5. ⁶ Es ist also damit zu rechnen, daß Mi 4, 1–5 und Jes 2, 2–5 in (früh-)nachexilischer Zeit in beide Prophetenbücher eingefügt wurden. ⁷

Position vgl. SCHEFFLER, Micah 4:1–5 (s. o. Anm. 1), 56–58; J. G. STRYDOM, Micah 4:1–5 and Isaiah 2:2–5: who said it first? A critical discussion of A. S. van der WOUDE'S view, in: Old Testament Essays 2/2, Pretoria 1989, 15–28.

⁴ So z. B. SMITH, Micah-Malachi (s. o. Anm. 1) 37; SHAW, Speeches (s. o. Anm. 1) 109.

⁵ WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 88.

⁶ Vgl. dazu WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 89.

⁷ Die Frage, wie diese spätere Einfügung in beide Prophetenbücher geschah, wird verschiedenartig beantwortet. Meist kehren die oben genannten drei Hauptpositionen variiert wieder: a) Der Text hatte seine eigene Vorgeschichte und wurde erst sekundär und modifiziert sowohl in das Jesajabuch wie in das Michabuch eingefügt (so etwa Renaud, Wolff). b) Die Jesajafassung ist gegenüber der Michafassung ursprünglicher und stellt den Geberstext für Mi 4, 1–3(5) dar (so z. B. Zapff). c) Die Michafassung ist, da sie besser in den Kontext eingebunden ist, als Spendertext für die davon abhängige Jesajafassung zu verstehen (so Cannawurf, Höffken, Kaiser, Oberforcher, Schwiemhorst-Schönberger u. a.).

Nun hat Schwienhorst-Schönberger ausführlich dargelegt, daß Mi 4, 1–3 viel stärker in den Kontext des Michabuches eingeflochten ist, als Jes 2, 2–5 in den des Jesajabuches.⁸ Diese Verflechtung zeigt sich in einer Vielzahl von Stichwortverknüpfungen. Die Aussage in 4, 1 *har bêt jhwh* „Berg des Hauses Jahwes“ greift auf den unmittelbar vorausgehenden Text Mi 3, 12b zurück: *w^hhar habbajit* „und der Berg des Hauses“ (= der Tempelberg) werde „zur überwucherten Höhe“. Mit der Stichwortverbindung ist zugleich eine deutliche inhaltliche Opposition zwischen Mi 3, 12 und Mi 4, 1 gegeben. Die zum Zion aufgebrochenen Völker suchen nach 4, 2 „Unterweisung“, die mit dem Verb *jārāh hif* „lehren“ und dem Substantiv *tôrāh* „Tora“ ausgedrückt ist. Die inhaltliche Opposition zu Mi 3, 11 ist wiederum offensichtlich. Dort hieß es: „Ihre Priester lehren (*jôrū*) gegen Bezahlung“. Dem mißbräulichen Umgang mit der Lehre durch die Priester steht nach 4, 2 Jahwe als Subjekt des Lehrens gegenüber. „Zion“ und „Jerusalem“, von denen nach 4, 2b die „Tora“ und das „Jahwe-Wort“ ausgehen, sind nach 3, 12 „umgepflühtes Feld“ (Zion) und „Trümmerhaufen“ (Jerusalem). In 3, 10 werden die Verantwortlichen des Gottesvolkes angeklagt, sie würden „Zion mit Blut und Jerusalem mit Unrecht“ erbauen.⁹ In Mi 4, 3 erwarten die Völker *šāpaṭ*, ein „Richten“ durch Gott. Nach Mi 3, 9 sind die Verantwortlichen des Gottesvolkes als „die Verdreher von Recht (*miš-pāṭ*)“ qualifiziert. In 3, 11 wird ihnen vorgeworfen: „mit Bestechung richten sie (*jišpotū*)“. ¹⁰ *miḥāmāh* „Krieg“ wird es am Ende der Tage – so Mi 4, 3 – unter den Völkern nicht mehr geben. Nach 2, 8 und 3, 5 hingegen kennzeichnet „Krieg“ das Zusammenleben innerhalb Israels.¹¹

Die Vielfalt dieser Bezüge zum vorausgehenden Kontext macht ein Zweifaches deutlich. 1. Mi 4, 1–3 ist offensichtlich auf den unmittelbar vorausgehenden Kontext hin formuliert. Mi 1–3 ist somit gegenüber Jes 1 als primärer Kontext anzusehen. Für diese Priorität des Michatextes spricht nach Schwienhorst-Schönberger noch ein weiteres Argument: „Es ist wahrscheinlicher, daß der Text aus einem weniger bedeutsamen und kleineren Prophetenbuch in ein angesehenes und umfangreicheres Buch gewandert ist als umgekehrt.“¹² 2. Die

⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion (s. o. Anm. 1) 110–114 behandelt in seinem Aufsatz nur Mi 4, 1–3, da er V. 4 f. wohl für einen späteren Zusatz hält. Anders ZAPFE, Michabuch (s. o. Anm. 1) 65–78, nach dem die Michafassung von der des Jesaja abhängig sei.

⁹ „Jerusalem“ ist innerhalb von Mi 1–3 noch in 1, 1. 5. 9. 12 und „Zion“ noch in 1, 14 erwähnt.

¹⁰ Zu weiteren Vorkommen des Nomens *mišpāṭ* vgl. noch 3, 1 und 3, 8.

¹¹ Neben diesen deutlichen Bezügen, die Mi 4, 1–3 gezielt in Kontrast zum vorausgehenden Kontext setzen, gibt es noch einige weitere, weniger gewichtige Stichwortverknüpfungen. So dient das Wort *roš* „Gipfel“ in 4, 1 zur Bezeichnung der „Gipfel“ der Berge, in 3, 9. 11 meint es die „Häupter“ des Hauses Jakobs. „Haus Jakob“ bzw. „Jakob“ (4, 2) findet sich relativ häufig in den einleitenden Kapiteln des Michabuches: 1, 5; 2, 7. 17; 3, 1. 8. 9.

¹² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion (s. o. Anm. 1) 113. So auch schon KAISER, Jesaja (s. o. Anm. 2) 63. Anders ZAPFE, Michabuch (s. o. Anm. 1) 67,

vielfachen Bezüge zu diesem Kontext Mi 1–3 machen es sehr unwahrscheinlich, daß Mi 4, 1–3 als ursprünglich selbstständiges Wort existiert haben soll und als solches lediglich nachträglich in das Michabuch eingefügt wurde. Die vielen Stichwortverknüpfungen können unmöglich zufälliger Natur sein. Das aber bedeutet, daß der Text Mi 4, 1–3 nicht als ursprünglich eigenständiges Wort im Umlauf war, sondern von Anfang an gezielt auf Mi 1–3 hin formuliert wurde.

Fazit: Mi 4, 1–3 hat als redaktionelle Erweiterung einer diesem Text vorliegenden früheren Fassung des Michabuches zu gelten. Der Verfasser von Mi 4, 1–3 hat diesen seinen Text gezielt auf das ihm vorliegende Michabuch hin formuliert. Von diesem ursprünglichen Entstehungsort aus wurde der Text an den Anfang des Jesajabuches transponiert.¹³

II. Einheit, Aufbau und Aussagegefälle von Mi 4, 1–5

Mi 4, 1–5 wird von der Mehrzahl der Exegeten als uneinheitlich angesehen. Der Grundbestand aus VV. 1–3 sei durch V. 4 und schließlich durch V. 5 ergänzt worden. Diese Arbeitshypothese soll zunächst als Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen dienen, sie wird jedoch später revidiert und durch eine neue Hypothese ersetzt. Der sog. Grundbestand VV. 1–3 gliedert sich in 3 Strophen:¹⁴ Strophe 1 (VV. 1–2aa¹) besteht von der rhythmischen Gestaltung her aus 3 Doppeldreiecken. Inhaltlich bringt sie die Vision eines zukünftigen Geschehens: Der die anderen Gipfel überragende Tempelberg löst die Wallfahrt der Völker zu diesem besonderen Ort aus.

- 1aα Und sein wird's, am Ende der Tage,
da wird der Berg mit Jahwes Haus
festgegründet sein als Gipfel der Berge
- 1aβ und erhaben – er über den Hügeln.
- 1b Strömen werden dann hinauf zu ihm Völker
- 2aα und auf den Weg sich machen viele Nationen und sagen:

Anm. 105: „Das Jesajabuch scheint auf einer bestimmten redaktionellen Stufe des Michabuches geradezu das ‚Lieblingsbuch‘ schriftgelehrter Fortschreibung gewesen zu sein, eine Erscheinung, die sich übrigens auch andernorts in späten Schichten des Dodekapropheten findet.“

¹³ Von dieser Transposition her lassen sich auch die Abweichungen im Text von Jes 2, 2–5 gegenüber Mi 4, 1–3 erklären. Die Stichwortverknüpfungen von Jes 2, 2–4 mit Jes 1 (und Jes 2, 6 ff.) sind weitaus geringer und weniger offensichtlich. Die fehlende Kohärenz wurde durch die Überschrift in Jes 2, 1 aufgefangen. Ausführlicher dazu SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion (s. o. Anm. 1) 124 f.

¹⁴ So SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion (s. o. Anm. 1) 114 f., der sich deutlich auf WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 85 f. bezieht.

Worin besteht die Veränderung, die in jener Zukunft geschehen wird? Der Berg mit dem Haus des Herrn erscheint über die übrigen Gipfel erhoben. Die im alten Orient allgemein verbreitete Überzeugung, daß der hohe Berg die Wohnung der Götter ist, war schon in vorexilischer Zeit auf den Zion appliziert worden. Diese Vorstellung wird nun neu aktualisiert und zugleich radikalisiert. Die Veränderung in der Geographie ist einer theologischen Aussage zugeordnet: Jene zukünftige Wende besteht darin, daß der Gott Israels als der wahre, als der wirkliche und gegenwärtige Gott vor der Völkerwelt erfahrbar wird.

Wie reagieren die Völker? Unter ihnen entsteht Unruhe. Sie geraten in Bewegung. Es zieht sie dorthin, wo die Gegenwart Gottes mehr erfahren werden kann als in ihrer eigenen Mitte. Daß Völker zum Zion aufbrechen, ist nicht neu. In der Form des bedrohlichen Völkeransturms ist dies in mehreren biblischen Texten belegt. Aus dem feindlichen Ansturm kann in der exilisch – nachexilischen Zeit eine friedliche Wallfahrt werden. Nach Texten aus dem Jesajabuch bringen, ja tragen die Völker die Söhne Israels aus der Zerstreuung zurück (Jes 49, 22; 60, 4). Sie zahlen Tribut und liefern ihr Gaben ab (Jes 60, 5–9). Sie lassen sich in Dienst nehmen für die Auferbauung der Stadt Jerusalem (Jes 60, 10).

In Mi 4, 1–3 bewegt die Völker indessen ein anderes Anliegen. Sie selbst bringen dieses in der zweiten Strophe zur Sprache (V. 2a²–b).

- 2aα „Auf! Laßt uns aufsteigen zum Berg Jahwes
und zum Haus des Gottes Jakobs,
- 2aβ daß er uns lehre von seinen Wegen,
- 2aγ daß wir gehen in seinen Pfaden.“
- 2bα Fürwahr: Vom Zion geht Lehre aus,
- 2bβ das Wort Jahwes aus Jerusalem!

Die zweite Strophe zeigt in der rhythmischen Gestaltung die Abfolge Doppeldreier – Doppelzweier – Doppeldreier. Inhaltlich berichtet sie in direkter Rede von einer Selbstaufforderung der Völker. Ihr Entschluß, zum Zion zu ziehen, ist von einer präzisen Erwartung geleitet: Sie erkunden den göttlichen Willen, um ihn befolgen zu können. Durch die Rahmung mit den beiden Doppeldreiern (V. 2aα/2bα,β) ist diese ihre Erwartung (V. 2aβ,γ: „daß er uns lehre von seinen Wegen, daß wir gehen in seinen Pfaden“) schon allein durch den formalen Aufbau in die Mitte gerückt, wird also deutlich hervorgehoben. Jahwe selbst ist es, der den Weg und die Richtung weist. Von einer Mittlerfunktion des Jahwevolkes Israel ist hier nicht die Rede, wie Oberforcher zu Recht betont: „Diese friedensstiftende und Versöhnung erzielende Macht des Jahwewortes enthält bei allem Heilscharakter durchaus ein kritisches

Moment darin, daß diese Heilsutopie sich doch sehr deutlich nicht auf Israel als politisches und religiöses Handlungssubjekt bezieht, sondern ausschließlich auf Jahwe in seinem Heiligtum auf dem Zion.¹⁵

V. 2b bringt die Gegenbewegung zum Zug der Völker hinauf zum Zion und ist darum wohl nicht mehr Teil der Völkerrede. Das einleitende *kî* „fürwahr“ wird meist kausal mit „denn“ übersetzt, soll also die Völkerwallfahrt begründen. Das hier vorgeschlagene deiktische Verständnis „fürwahr“ affirmiert hingegen die Rolle Jerusalems und Zions als Ort der Gegenwart Gottes in seiner Tora und in seinem Wort. Formal betont das deiktische *kî* zudem die Eigenständigkeit von V. 2b, die auch durch den chiasmischen Aufbau des Halbverses (Zion: Lehre/Wort Jahwes: Jerusalem) unterstrichen ist. Durch diesen chiasmischen Aufbau werden auch die beiden Größen „Tora“ und „Wort Jahwes“ unmittelbar aufeinander bezogen.¹⁶ Die chiasmische Verknüpfung wird man für Mi 4, 2 im Sinne von Wolff so auslegen dürfen: „Jahwes eigenes, richtungsweisendes Wort, seine *tôrâh*“, wird „nun nicht mehr vom *d'bar jhw* als dem prophetischen Wort unterschieden“¹⁷. Das prophetische Wort erscheint als Jahwe-Wort sozusagen gleichberechtigt neben der Tora und evoziert mit ihr „JHWHs Willenskundgabe in einem umfassenden Sinn“¹⁸. Für eine noch präzisere Erfassung dieses göttlichen Willens ist der sich anschließende Kontext zu beachten, denn – so Lohfink: „Sein Lehren (und damit seine 'Tora') besteht oder setzt sich fort

¹⁵ OBERFORCHER, Micha (s. o. Anm. 1) 95.

¹⁶ I. FISCHER, Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches (SBS 164), Stuttgart 1995, 32 deutet beide Größen „Tora“ und „Wort Jahwes“ im Paralleltext Jes 2, 3b unter Rückbezug auf Jes 1, 10 so, „daß Tora nicht einfach die Mosetora ist, sondern durch das aktuelle Wort JHWHs vermittelte Tora“. Diese Aktualisierung habe man sich nach Fischer so vorzustellen: „Die Tora für die Völker ist ... nicht einfach die am Sinai gegebene Tora, sondern die durch Israel prophetisch ausgelegte und vermittelte Tora“ (a. a. O. 122). Inwieweit eine solche aus dem Gesamtkontext des Jesajabuches gewonnene Verhältnisbestimmung von „Tora“ und „Jahwe-Wort“ für das Verständnis von Jes 2, 3 zutreffend ist, mag hier offen bleiben. Auf Mi 4, 2b läßt sich diese kontextgebundene Verhältnisbestimmung mit Sicherheit nicht übertragen. Es geht in Mi 4, 1–5 weder um eine durch Israel vermittelte Tora noch um ein durch Israel vermitteltes Wort Jahwes.

¹⁷ WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 92.

¹⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion (s. o. Anm. 1) 118. Ähnlich W. WERNER, Eschatologische Texte in Jesaja 1–39. Messias, Heiliger Rest, Völker (FzB), Würzburg 1982, 158: „Wenn Jahwewort und Weisung den rechten Weg lehren wollen, dann muß es sich um umfassendere Größen handeln.“ Beide stünden „somit für die umfassende Willensäußerung Jahwes, an der sich das gesamte Leben ausrichten soll“.

im Rechtsentscheid (*w^ešāpat*) und in der zu neuem Handeln überzeugenden Rede (*w^ehōki^ah*) Gottes.“¹⁹

Die dritte Strophe – V. 3 – besteht wie schon die erste Strophe aus 3 Doppeldreiecken, rahmt also mit Strophe 1 den zentralen Text in Strophe 2.

- 3aa Er wird richten zwischen vielen Völkern
- 3aß und wird zurechtweisen mächtige Nationen [bis in die Ferne].
- 3ba Dann werden sie umschmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Winzermessern.
- 3bß Nicht werden sie erheben, Nation gegen Nation, das Schwert
- 3by und nimmermehr werden sie erlernen den Krieg.

Inhaltlich spricht V. 3 von den Folgen der Völkerwallfahrt: Die Schwerter werden in Pflugscharen umgeschmiedet, alle Kriege finden ein Ende. Auch hier erscheint wieder Jahwe als der Handelnde. Er ist es, der „Recht spricht“ (*šāpat*). Er ist es, der als Schiedsrichter (*jākāh hif*) waltet. Die Anerkennung Gottes als des kompetenten Richters führt dazu, daß die Kriegswerkzeuge der Völker ihren Wert verlieren. Sie sind zwecklos und damit überflüssig geworden. Mit ihrer Umfunktionierung in landwirtschaftliche Geräte werden selbst die Voraussetzungen für weitere kriegsartige Konflikte zerstört. Dieses „Abrüstungs“-Handeln der Völker geschieht in Reaktion auf das vorgängige Handeln Gottes. Auch hier ist von einer vermittelnden Tätigkeit Israels nicht die Rede. Die Tatsache, daß Gottes Tun es ist, das diesen Völkerfrieden und eine Neuorientierung unter den Völkern „am Ende der Tage“ oder „in künftigen Tagen“ auslöst, macht deutlich: Hier geht es nicht um ein politisches Programm. Hier ist der Friede nicht Konsequenz rein menschlicher Möglichkeiten, die nur ausgeschöpft werden müßten, und seien diese auch von Jahwe vermittelt. Dennoch hält dieser Text Mi 4, 1–3 daran fest, daß eine befriedete Völkerwelt, wie V. 3 sie beschreibt, dem Willen des Gottes Israels entspricht. Der Weg zu diesem Frieden besteht darin, daß die Völker nach dem göttlichen Willen fragen und sich daran orientieren (V. 2). Dies wiederum setzt voraus, daß den Völkern die wirksame Gegenwart des auf dem Zion wohnenden Gottes aufgeht (V. 1).

Mi 4, 1–3 wird von vielen Exegeten als in sich abgeschlossenes Wort angesehen, das durch die beiden Zusätze V. 4 und V. 5 ergänzt

¹⁹ N. LOHFINK, Bund und Tora bei der Völkerwallfahrt (Jesajabuch und Psalm 25), in: N. LOHFINK/E. ZENGER, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154), Stuttgart 1994, 37–83, hier 41.

worden sei. Für V. 4 ist dem ohne weiteres zuzustimmen. Vom Satzrhythmus her unterscheidet sich der Vers durch 3 viertaktige Reihen, die die Dreier- und Zweiertakte von VV. 1–3 ablösen. Die wichtigen Wörter *gəpæn* „Weinstock“ und *te'ənāh* „Feigenbaum“ begegnen im Michabuch nur hier. Gleiches gilt für das *hif* von *hārad* „aufschrecken“ und für die Gottesbezeichnung *yhwh š'ēbā'ôt* „Jahwe der Heerscharen“. Außerdem fehlt die Aussage von V. 4 im Paralleltext Jes 2, 2–5.²⁰

Inhaltlich ändert sich die Aussage in V. 4 insofern, als nicht länger das kollektive Geschick der Völker, sondern das individuelle Glück zur Sprache kommt. So erscheint es auch in 1 Kön 5, 5, wo die salomonische Ära als ideale Friedenszeit dargestellt ist, ferner in Sach 3, 10. Das erwartete große, die Völkergemeinschaft betreffende Heilsgeschehen, von dem VV. 1–3 sprachen, wird auf das Leben des einzelnen Menschen (oder Israeliten?), seine Familie und seinen Alltag appliziert.²¹ V. 4 ist somit eine sekundäre Anfügung an VV. 1–3.

Der abschließende V. 5 gilt meist als weiterer, nämlich liturgischer Nachtrag. Hier komme eine gewisse Resignation darüber zum Ausdruck, daß die ernüchternde Alltagswirklichkeit jener zuvor entworfenen heilvollen Vision in der Zukunft nicht entspreche.²² Diese allgemein und breit vertretene Deutung ist jedoch aus nicht ganz unwichtigen Gründen in Frage zu stellen. Daß V. 5 eine liturgische Formulierung darstellt, zeigt seine Kohärenz mit VV. 1–3. Denn auch die Ausdrücke „Jahwe-Haus“ (V. 1), „Haus des Gottes Jakobs“ (V. 2), „Jerusalem“, „Zion“ und „hinaufziehen“ (*'ālāh* in V. 2 ist Terminus technicus für die Wallfahrt zum Tempel) evozieren die Welt der Liturgie. Als eine in der Liturgie beheimatete Formulierung paßt V. 5 in die Vorstellungs-

²⁰ Die Tatsache, daß Jes 2, 2–5 diesen Zusatz nicht kennt, muß nicht heißen, daß der gesamte Abschnitt Mi 4, 1–5 später als Jes 2, 2–5 anzusetzen sei. Lediglich Mi 4, 4 ist später und als verdeutlichende Nachinterpretation zu begreifen.

²¹ Während nach WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 94 in V. 4a, im Unterschied zu den universalen Aussagen von VV. 1–3, die typisch „israelitischen Verhältnisse“ zur Sprache kämen, der universale Horizont der Aussagen von VV. 1–3 also auf die nationale Ebene eingengt werde, sieht ZAPF, Michabuch (s. o. Anm. 1) 74 umgekehrt in V. 4 die Universalisierung einer ursprünglich (in 1 Kön 5, 5) auf das Gottesvolk bezogenen Aussage. Doch bleibt auch dann, wenn die Aussage von V. 4 universalisierend interpretiert wird, der gegenüber VV. 1–3 sekundäre Charakter von V. 4 unbestritten.

²² So u. a. auch ZAPF, Michabuch (s. o. Anm. 1) 66: In Mi 4, 5 fiele „vor allem die ... gegenüber der Haltung von Vv 1–4 eher resignative Beurteilung der gegenwärtigen religiösen Praxis der Völker auf, der das Verhalten Israels in einem beinahe trotzigem Bekenntnis gegenübergestellt“ werde.

welt von VV. 1–3. Für den sekundären Charakter von V. 4 sprach u. a. das von VV. 1–3 abweichende Versmaß. V. 5 hingegen zeigt vom Satzrhythmus her einen Doppeldreier (5a) und einen Tripelzweier (5b). Der Wechsel von 2 und 3 Akzenten macht deutlich, daß sich der Schlußvers auf die zentrale zweite Strophe mit der Selbstaufforderung der Völker (V. 2a) bezieht. Dort war vom „Wir“ der Völker die Rede.²³ In V. 5b erscheint das „Wir“ des Gottesvolkes. Auch der Satzrhythmus, das „Wir“ des Gottesvolkes und die jeweilige Selbstaufforderung sprechen für den Rückbezug von V. 5 auf die zentrale zweite Strophe und legen nahe, V. 5 als ursprünglichen Text anzusehen.

Das Vokabular von VV. 1–3 ist mit dem unmittelbar vorausgehenden Kontext verflochten, auf den hin Mi 4, 1–3 formuliert ist. Für V. 4 trifft dies, wie erwähnt, nicht zu. Wie verhält sich hier V. 5? Das Verb *hālak* „gehen“ wird in Mi 1–3 mehrfach gebraucht, in 1, 8; 2, 3. 7. 10. 11. Das dreimalige Vorkommen dieses Verbs in 4, 2 macht erneut deutlich, daß 4, 5 mit zweimaliger Verwendung von *hālak* auf V. 2 Bezug nimmt. Von *hā‘ammîm* „den Völkern“ ist in Mi 4, 1–3 mehrmals die Rede. Der Plural *‘ammîm* „Völker“ findet sich in Mi 1–3 lediglich noch im redaktionell verfaßten Vers Mi 1, 2. Ansonsten ist nur das singularische *‘ammî* „mein Volk“ (1, 9; 2, 4. 8. 9; 3, 5) und *hā‘ām hazzæh* „dieses Volk“ (2, 11) gebraucht. Zu den oben bereits erwähnten Oppositionen zwischen Mi 1–3 und 4, 1–5 gehört somit als weiterer Gegensatz, daß Mi 1–3 *‘am* „Volk“ in prophetischer Gerichtsrede auf das Gottesvolk bezieht, Mi 4, 1–5 aber lediglich *‘ammîm* „Völker“ bzw. *‘ammîm rabbîm* „viele Völker“ thematisiert. Von *‘ammî* „meinem Volk“ weiß Mi 4, 1–5 bezeichnenderweise nichts. Der Ausdruck *‘ammîm rabbîm* „viele Völker“ begegnet allerdings noch später in Mi 4, 13 und 5, 6. 7.²⁴

Dieser Befund ist mit einem anderen zusammenzusehen, der Verwendung von *šēm* „Name“. Vom göttlichen *šēm* „Namen“ wissen zwar Kap. 1–3 nichts. In Mi 5, 3 jedoch ist davon die Rede. Dieser Text ist nach Wolff von der Genese des Michabuches her älter als Mi

²³ „Wir wollen hinaufziehen“, „er lehre *uns* seine Wege“, „auf seinen Pfaden wollen *wir* gehen“.

²⁴ Die parallele Verwendung von *‘am* und *gôj* bzw. *‘ammîm* und *gôjim* spricht für eine weitgehende Übereinstimmung in der Bedeutung. Beide Wörter werden sowohl positiv wie negativ gebraucht, wenn die Völkerwelt zum Gottesvolk Israel in Beziehung gesetzt wird. Eine eindeutige Abwertung von *gôj* und *gôjim* gegenüber *‘am* und *‘ammîm* läßt sich zumindest im Michabuch nicht feststellen.

4, 1–5(8).²⁵ Die auf den messianischen Herrscher bezogene Aussage in Mi 5, 3 lautet: „Er wird aber auftreten und weiden in der Kraft Jahwes, im hohen Namen Jahwes seines Gottes.“ Die Ausdrücke *šēm jhw* „der Name Jahwes“ und *‘ammîm rabbîm* „viele Völker“ sind dem Text Mi 4, 1–5 somit ebenfalls vorgegeben, auch wenn sie im gegenwärtigen Textverlauf erst später erscheinen. Die Überprüfung des Vokabulars spricht also ebenfalls dafür, V. 5 nicht von VV. 1–3 zu trennen.

Während V. 3 kein Textsignal bringt, das den Abschluß einer Texteinheit markiert, gilt dies sehr wohl für V. 5. Die liturgische Wendung *l’ôlām wā’əd* „für immer und ewig“ stellt ein solches Schlußsignal dar und bildet wohl den Abschluß der ursprünglichen Texteinheit Mi 4, 1–3. 5, die später durch V. 4 erweitert wurde. Die „israelitischen Verhältnisse“, die nach Wolff in V. 4a „im Unterschied zu V. 1–3“²⁶ unerwartet erscheinen, sind zudem von V. 5 her plausibler zu erklären als von VV. 1–3 her. Wenn V. 5 zum ursprünglichen Grundbestand gehört, erhebt sich die Frage, wieso dieser Vers nicht in Jes 2, 2–5 übernommen wurde. Nun ist Jes 2, 5 als Variante von Mi 4, 5 eher erklärbar als umgekehrt. Mi 4, 5 bringt zweimal die Wurzel *hālak* „gehen“. Sowohl das Thema des „Weges“ wie das des „Rechts“ besitzen eine besondere Affinität zum Thema „Licht“.²⁷ Das Motiv des „Weges“ bzw. des „Gehens“ wie das des „Richtens“ ist offen für eine Verbindung mit dem Motiv des Lichts. Der häufig bemühte Pessimismus von V. 5, der zum Hoffnungsbild Mi 4, 1–3 in Widerspruch stehe, wäre in V. 5 nur dann gegeben, wenn VV. 1–3 eine unmittelbar anstehende, realpolitische Wende ankündigten, die sich als zu vollmundig oder gar als leere Utopie erwiesen hätte. Nun sprechen VV. 1–3 aber gerade nicht von einer Naherwartung, sondern von einer gottgewirkten Heilswende in einer nicht näher bestimmten Zukunft. Ein Widerspruch ist hier also nicht gegeben. Die Aussage von V. 5 stimmt insofern mit dem Duktus von VV. 1–3 überein, als auch dieser Schlußvers von der Vorstellung bestimmt ist: Das entscheidende Handeln Jahwes und die damit verbundene Wende steht noch aus. Fazit: Die strophische Gliederung von

²⁵ Anders etwa ZAPFF, Michabuch (s. o. Anm. 1) 125f, der Mi 5, 1. 3a. 5b einer gegenüber 4, 1–3. 4. 6f späteren Bearbeitungsschicht zuweist.

²⁶ WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 94.

²⁷ Vgl. dazu insbesondere B. LANGER, Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60, 1–3. 19 f. (ÖBS 7), Klosterneuburg 1989, 81–91. 109–121. Daß die Lichtmetaphorik im Jesajabuch eine besondere Rolle spielt, erklärt, warum die Aufforderung von Mi 4, 5 durch die von Jes 2, 5 ersetzt wurde.

VV. 1–3 bleibt ohne Abschluß. Dieser Abschluß findet sich in V. 5. Als Abschlußvers gehört V. 5 somit von Anfang an zu VV. 1–3.

III. *b^eah^arit hajjāmim* „im Danach der Tage“

Das Verständnis der Zeitbestimmung *b^eah^arit hajjāmim* ist umstritten. Obwohl viel über diese Wortverbindung geschrieben wurde, sind ihr Sinn und ihre Leistung nach wie vor nicht geklärt.²⁸ Bedeutet sie „in künftigen Tagen“²⁹ oder „am Ende der Tage“³⁰, wie die LXX übersetzt? Wie ist dieser Ausdruck mit der Grundbedeutung „im Danach der Tage“³¹ oder „auf der Rückseite der Tage“³² im Kontext von Mi 4, 1 zu verstehen?

Diese formelhafte Wendung wurde – so Wolff – zur „Nachinterpretation von Prophetenworten der exilisch-nachexilischen Zeit“ verwendet, wobei sie „meist mit dem Gedanken der Wende verknüpft“³³ ist. Da weder hier noch in Jes 2, 2–5 von Naherwartung die Rede ist, wird man *b^eah^arit hajjāmim* wahrscheinlich auch nicht im Sinne einer Naherwartung deuten dürfen. Angekündigt wird eine „umfassende Verän-

²⁸ Vgl. hierzu besonders E. JENNI, Art. *'hrt*, in: THAT I, Sp. 110–118, hier: 114–118; H. SEEBASS, Art. *'hrt*, in: ThWAT I, Sp. 224–228; J. SCHREINER, Das Ende der Tage. Die Botschaft von der Endzeit in den alttestamentlichen Schriften, in: BiLe 5 (1964), 180–195 (= H. O. PREUSS [Hg.], Eschatologie im Alten Testament [WdF CDLXXX], Darmstadt 1978, 195–216).

²⁹ So etwa KAISER, Jesaja (s. o. Anm. 2) 64; N. LOHFINK, Die messianische Alternative. Adventsreden, Freiburg 1981, 12; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion (s. o. Anm. 1) 115–116, hier 116: „Für den Verfasser unseres Textes handelt es sich um ein zukünftiges Geschehen, bei dem vom alttestamentlichen Sprachgebrauch her nicht zu erkennen ist, daß es mit dem Ende der Zeit oder einer radikalen Wende der Zeit zusammenfällt.“ Da „die überwiegende Mehrzahl der Belege eindeutig nicht eschatologisch qualifiziert“ sei, schlägt SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, a. a. O., Anm. 22, vor: „Wenn keine weiteren Indizien dagegen sprechen, sollte man dies auch für die wenigen restlichen Belege annehmen.“ Deutlich anders SEEBASS, Art. *'hrt* (s. o. Anm. 28), Sp. 228 zu Dan 2, 28 und 10, 14: „An beiden Stellen ist die Übersetzung ‚künftige Zeiten‘ möglich und doch nicht gemeint.“ Immerhin sechs von insgesamt 14 Stellen sind nach Seebass eher in eschatologischem Sinne zu deuten.

³⁰ So etwa WOLFF, Schwerter (s. o. Anm. 1) 286: „Man muß diese Verheißung im strengen Sinne eschatologisch nennen.“ DERS., Micha (s. o. Anm. 1) 90; ähnlich WERNER, Eschatologische Texte (s. o. Anm. 18) 149 ff.; SCHREINER, Ende (s. o. Anm. 28); MICHEL, Micha 4, 1–8 (s. o. Anm. 1) 50f.

³¹ SEEBASS, Art. *'hrt* (s. o. Anm. 28) Sp. 224.

³² KAISER, Jesaja (s. o. Anm. 2) 64.

³³ WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 90.

derung der Zeit in der Zukunft“³⁴. Die unheilvollen Geschehnisse der Zerstörung Jerusalems/Zions, von denen Mi 3 zuvor sprach, die sich mit der neubabylonischen Invasion auf schreckliche Weise realisiert hatten, und deren Schatten wohl noch über der Gegenwart des Verfassers von Mi 4, 1–5 lag, konnten und durften nicht das letzte Wort Jahwes gewesen sein. Trotz allem, was gegen die Durchsetzung des Heiles sprechen mochte, am Ende der Tage oder in jenen künftigen Tagen wird es eine von Jahwe gewirkte Wende geben.

Zur präziseren Erfassung des mit *bʿahʾrît hajjāmîm* gemeinten Sachverhalts sei im folgenden auf Arbeiten von Jenni Bezug genommen, der sich 1978 im THAT und 1989 in ZAH zu dieser Formulierung geäußert hat. „Nachdem die Interpretation der Wendung allzu lange von der späteren Verwendung des Begriffes ἔσχατος in der Apokalyptik bestimmt und durch die Diskussion über das Wesen und Alter der atl. Eschatologie belastet gewesen war, ist in der neueren Literatur eine adäquatere Beurteilung der Formel im Rahmen der Gegebenheiten der hebr. Sprache und der atl. Religionsgeschichte erkennbar“.³⁵ Jenni weist darauf hin, daß „das Hebräische bei Ausdrücken für ‚Anfang‘ und ‚Ende‘ nicht zwischen extremen und nicht-extremen Bedeutungen unterscheidet“.³⁶ *ʾahʾrît* kann demnach sowohl extreme bzw. superlativische („letzte Zeit“ im Sinne von Ausgang, Ende) als auch nicht-extreme bzw. komparativische Färbung („spätere Zeit“ im Sinne von Folgezeit, Zukunft) haben.³⁷ Nach Jennis Veröffentlichung aus dem Jahre 1978 ist bei *ʾahʾrît* „nicht die extreme Bed. ‚Ende‘, sondern wie in akk. *inalana ahrât umi* ‚in Zukunft‘ ... die nicht-extreme Bed. ‚spätere Zeit, Fortgang, Folgezeit, Zukunft‘“ anzunehmen. Und Jenni schlußfolgert für das Verständnis des gesamten Ausdrucks *bʿahʾrît hajjāmîm*: „Dem ganzen Ausdruck ... eignet also von Hause aus keine speziell eschatologische Bedeutung.“³⁸ Elf Jahr später, 1989, formuliert Jenni etwas zurückhaltender: *ʾahʾrît* habe „an den meisten Stellen die nicht-extreme Bedeutung ‚spätere Zeit, Fortgang, Folgezeit, Zukunft‘.“³⁹ Hierzu sind nach Jenni auch die Belege Mi 4, 1 und Jes 2, 2 zu rechnen.

Auch wenn man mit Jenni die nicht-extreme Bedeutung der Wendung *bʿahʾrît hajjāmîm* für Mi 4, 1 gelten läßt, lassen sich Bedeutung

³⁴ WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 90.

³⁵ JENNI, Art. *ʾhr* (s. o. Anm. 28) Sp. 116.

³⁶ E. JENNI, Erwägungen zu Gen 1, 1 „am Anfang“, in: ZAH 2 (1989) 121–127, hier: 127.

³⁷ Vgl. JENNI, Art. *ʾhr* (s. o. Anm. 28) Sp. 115.

³⁸ JENNI, Art. *ʾhr* (s. o. Anm. 28) Sp. 117.

³⁹ JENNI, Erwägungen (s. o. Anm. 36) 124.

und Funktion des Ausdrucks noch weiter profilieren und für das Verständnis des Textes Mi 4, 1–5 fruchtbar machen: 1. Die Unterscheidung „extrem“ versus „nicht-extrem“ ist insofern zu relativieren, als das Hebräische für eine derartige sachliche Differenzierung gerade keinen sprachlichen Ausdruck gefunden hat. 2. Auch unter sachlichen Gesichtspunkten ist eine Unterscheidung „extrem“ versus „nicht-extrem“ zu relativieren, da beide einander nicht notwendig ausschließen, also keine Opposition im strengen Sinne bilden. Wenn sich etwa der Ausdruck *bʿaḥʳonāh* mit „nachher“ (nicht-extrem) und mit „zuletzt“ (extrem) wiedergeben läßt, dann unterscheidet das Deutsche in der Übersetzung zwischen zwei Möglichkeiten, „die ... einander logisch nicht ausschließen“. Denn „das markierte Element, der superlativische Extremwert ‚postremus‘“ bildet „nur einen Teil der umfassenderen Klasse ‚posterior‘ und bei nur zwei Gliedern“ ist „das spätere mit dem letzten identisch“. ⁴⁰ Die Tatsache, daß „postremus“ ein Sonderfall von „posterior“ ist, wird durch die abstrahierende und formalisierende Kategorisierung „extrem“ versus „nicht-extrem“ insofern verfälscht, als zwei einander gegenüberliegende, sich gegenseitig ausschließende Größen insinuiert werden, was dem mit der Wortverbindung ausgesagten Sachverhalt gerade nicht entspricht. 3. Jenni präzisiert die Beziehung zwischen extremer (superlativer) und nicht-extremer (komparativer) Bedeutung, um die Wendung *bʿrêʾšît* „am Anfang“ in Gen 1, 1 zu erklären, die wie die Mehrzahl der Belege von *bʿaḥʳît hajjāmîm*, wozu nach Jenni auch Mi 4, 1 zählt, als nicht-extreme Aussage zu deuten sei. Dem superlativisch zu verstehenden „Anfangszeitpunkt“ setzt Jenni den elativisch zu verstehenden „Anfangszeitraum“ entgegen. Für das Verständnis des Elativ übernimmt er die Definition des Großen Duden aus dem Jahre 1959: „Der Elativ stimmt in der Form mit dem Superlativ überein, bezeichnet aber nicht den höchsten, sondern nur einen *sehr hohen* Grad“ ⁴¹ Eine neuere Definition des Elativ nach Bußmann lautet folgendermaßen: „Höchste Steigerungsstufe des Adjektivs zur Bezeichnung eines hohen Grades einer Eigenschaft, aber (im Unterschied zum relativen Superlativ) ohne vergleichende Komponente: man nennt den E. daher auch ‚absoluten Superlativ‘“. Er wird „im Dt. u. a. durch adverbielle Umschreibungen mit *äußerst, höchst, enorm, überaus* ausgedrückt“. ⁴²

Analog zur elativischen Wiedergabe des nicht-extremen *bʿrêʾšît* mit „in uranfänglicher Zeit“ ließe sich das nicht-extreme *bʿaḥʳît hajjāmîm*

⁴⁰ JENNI, Erwägungen (s. o. Anm. 36) 124.

⁴¹ JENNI, Erwägungen (s. o. Anm. 36) 126, Anm. 18.

⁴² H. BUßMANN, Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart ²1990, 206.

elativisch mit „in fernen Tagen“, „in Endzeittagen“ oder ähnlich wiedergeben. Und weiterhin: Wie die mit Gen 1, 1 einsetzenden urgeschichtlichen Geschehnisse der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart unterlegt sind, wobei sie diese deuten, so gilt dies in ähnlicher Weise wohl auch für das mit *b'ah'rît hajjâmîm* markierte oder qualifizierte Geschehen. Die Wendung gibt, ob sie nun mit „in künftigen Tagen“ oder mit „am Ende der Tage“ wiedergegeben wird, die Bestimmung und das Ziel eines Prozesses an, wie er von Gott her intendiert ist, und geht als solcher die jeweilige Gegenwart unmittelbar an.⁴³ Die Wendung *b'ah'rît hajjâmîm* in Mi 4, 1 ist somit weniger eine Zeitangabe im strengen Sinne. Mehr denn zur Angabe der Zeit, sei es eines Zeitpunktes oder eines Zeitablaufes, dient die Aussage dazu, die Bestimmung der Zeit anzugeben und diese damit inhaltlich zu füllen.⁴⁴ Die Funktion der Präposition *b* in der Wortverbindung *b'ah'rît hajjâmîm* kommt damit der eines *b – essentiae* sehr nahe: „und sein wird's als Ende der Tage“ oder „als Vollendung der Tage“. Für diese Auffassung der Präposition als eines *b – essentiae* spricht zudem, daß die Präposition *b* auch im folgenden Ausdruck von V. 1aß *b'ro's hæhârîm* „als höchster der Berge“ diese Funktion ausübt.

Fazit: Der Ausdruck *b'ah'rît hajjâmîm* mag auf einer imaginären Zeitlinie durchaus einen nicht-extremen Zeitpunkt markieren. Er schließt aber einen extremen auch nicht explizit aus. Doch ist damit die Leistung des Ausdrucks nur sehr unzureichend erfaßt. Denn als Elativ verstanden bezeichnet die Wortverbindung *b'ah'rît hajjâmîm* einen extremen Sachverhalt. Für den Hebräer ist die Qualität des so bestimmten Sachverhaltes entscheidend, nicht jedoch eine diesen Sachverhalt nur unzureichend wiedergebende Opposition „extrem“ versus „nicht-extrem“ auf einer imaginären Zeitlinie. Mit Michel läßt sich die Bedeutung des Ausdrucks *b'ah'rît hajjâmîm* treffend so wiedergeben: „Am Ende der Tage“ d. h. also, wenn alles zu seiner gottgewollten Bestim-

⁴³ Vgl. dazu die kurzen, aber prägnanten Ausführungen von E. HAAG, Art. „Anfang“, Teil III. Biblisch-theologisch, in: LThK.Bd 1, Freiburg 1993, Sp. 642–643. Es ist vermutlich kein Zufall, daß die Opposition „Anfang“ – „Ende“, die ein Geschehen zwischen Eröffnung und definitivem Ende oder Ziel bezeichnet, auch in Mi 4, 1 und Jes 2, 2 durch die Qualifikation des Zionsberges *b'ro's hæhârîm* „als Gipfel der Berge“ angedeutet ist.

⁴⁴ In diesem Sinne gelten die von Seebass für Dan 2, 28 und 10, 14 gemachten Aussagen analog auch für Mi 4, 1: „Gemeint ist also das Ergebnis der Zukunft, nicht diese überhaupt. ... Die Vision will zeigen, worin die Geschichte kulminiert, also ihr Ergebnis. Gemeint ist daher das Ende, nicht die bloße Zukunft“ (SEEBASS, Art. *'hrijt* [s. o. Anm. 36] Sp. 228).

mung kommen wird.“⁴⁵ Diese Übersetzung wird bestätigt durch eine mögliche Deutung der Präposition *b* als *b – essentiae*: „und sein wird’s als Ende der Tage“ bzw. „als Vollendung der Tage.“

IV. Der alles überragende Tempelberg – eine Chiffre für die Modellgesellschaft des Gottesvolkes oder für das Königtum Gottes?

Wofür stehen die „Hügel“ und wofür „der Berg mit dem Haus des Herrn“, der die Hügel überragt? Sind die „Hügel“ Metaphern für menschliche Gesellschaften? Steht der „Berg mit dem Haus des Herrn“ für die gesellschaftliche Größe des Jahwevolkes, das durch sein Leben nach der Tora Modellcharakter vor der Weltöffentlichkeit gewinnt? Oder sind die Berge mit ihrer unterschiedlichen Höhe im Sinne der altorientalischen Vorstellung der Götterwohnung für die mehr oder weniger wirksame Präsenz der Götter bzw. des Gottes Israels zu deuten? Nach Lohfink verweisen die Berge auf die Völker als gesellschaftliche Größen, der Zionsberg jedoch auf das Gottesvolk als alternative gesellschaftliche Größe. Mit der Erhöhung des Zion werde das Gottesvolk zur Gesellschaft, die alle anderen Gesellschaften überrage. Es werde zu einem Modellfall von Gesellschaft, und zwar so sehr, daß diese Jahwe-Gesellschaft die Völkerwallfahrt auslöse.⁴⁶

Nun ist jedoch bereits deutlich geworden, daß das handelnde Subjekt im vorausgehenden Text nie Israel ist, sondern nur Jahwe und, in der Selbstaufforderung von V. 2 und in V. 3b, die Völker.⁴⁷ Mehr noch: Das Jahwevolk Israel findet in VV. 1–3 überhaupt keine Erwähnung. Israel kann dort demnach gar nicht heilsmittlerisch tätig sein. Gott wirkt alles in allen und für alle.

Ein kritischer Vorbehalt gegenüber dem Gottesvolk ist aufgrund der Mißstände innerhalb Israels, von denen die vorausgehenden Kapitel Mi 1–3 wissen, plausibel. Nach dem häufigen *‘ammî* „mein Volk“ in

⁴⁵ MICHEL, Micha 4, 1–8 (s. o. Anm. 1) 50.

⁴⁶ Vgl. LOHFINK, Alternative (s. o. Anm. 29), 26 (zu Jes 2, 2–5): „Dieser Berg ist das Volk Israel als jener Teil der Menschheit, durch den Gott seine Modellgesellschaft in die Geschichte einbringen will.“

⁴⁷ S. o. S. 66 f.; vgl. ferner OBERFORCHER, Micha (s. o. Anm. 1); W. GROSS, YHWH und die Religionen der Nicht-Israeliten, in: ThQ 169 (1989) 34–44, hier: 39: Unter dem Thema „Zug der Völker zum Sion“ gebe es Texte, in denen dieser Zug stattfinde, „ohne daß irgendeine Beteiligung Israels an diesem Geschehen als Zielpunkt, Begünstigter, Vermittler auch nur mit einem Wort angedeutet wäre“. Und weiter: „Ich kann daher nicht sehen, daß hier von Israel als ‚Modell-Gesellschaft‘ die Rede wäre (a. a. O., Anm. 12).“

Mi 1–3 ist dessen Fehlen in VV. 1–3 auffällig. Die mehrfache Erwähnung der „Völker“ macht dieses Fehlen des Gottesvolkes nur noch um so deutlicher bewußt. VV. 1–3 sind insofern unabgeschlossen. Denn es steht nach wie vor die Frage im Raum, wo denn Israel im Konzert der Völker seinen Platz einnimmt, und welche Rolle ihm dabei zufällt. Diese Frage hat die nachexilische Zeit, in der Mi 4, 1–5 entstanden ist, besonders bewegt. VV. 1–3 verlangen also geradezu nach V. 5. Die Tatsache, daß Israel in VV. 1–3 unerwähnt bleibt, korrespondiert mit dem Faktum, daß V. 3 nicht mit einem Schlußsignal abschließt. Anders in V. 5. Hier liegt ein weiterer Grund für die oben vertretene literarkritische Option, V. 5 als Teil eines Grundtextes VV.1–3. 5 zu verstehen.⁴⁸

Worin besteht positiv die Leistung dieses Abschlußverses? Ein Blick in die Syntax kann weiterhelfen. In VV. 1–3 werden durchgehend Handlungen geschildert, die sich in jener von Jahwe eröffneten und herbeigeführten Zukunft zutragen werden. In V. 5 hingegen wechselt die Darstellungsweise vom Verbalsatz, der in V. 3b noch ganz bestimmend ist, in zusammengesetzte Nominalsätze.⁴⁹ Damit gewinnt die Aussage von V. 5 ein besonderes Gewicht. Sie steht den zuvor geschilderten Handlungen gleichsam gegenüber.⁵⁰ Im Vordergrund der Aussage steht somit nicht länger eine Handlung, sondern eine Qualifikation der bei-

⁴⁸ S. o. S. 72 f.

⁴⁹ Die gängige Auffassung, ein vorangestelltes Subjekt mit anschließendem Verbalsatz könne als zusammengesetzter Nominalsatz bestimmt werden, wird mitunter in Frage gestellt. Vgl. etwa W. GROSS, Das Vorfeld als strukturell eigenständiger Bereich des hebräischen Verbalsatzes. Syntaktische Erscheinungen am Satzbeginn, in: H. IRSIGLER (Hg.), Syntax und Text (ATS 40), St. Ottilien 1993, 1–24. Doch gibt es andererseits gewichtige Gründe für die (nicht selbstverständliche) Voranstellung eines Subjektes vor den Verbalsatz und die damit gegebene, auch hier vertretene Funktion eines zusammengesetzten Nominalsatzes.

⁵⁰ In V. 2b folgt auf die einleitende Partikel *kî* die Ortsangabe *miššijôn* „aus Zion“, und erst daran schließt sich das Verb an. Doch nimmt der Präpositionalausdruck „aus Zion“ nicht die Funktion des Subjektes ein. Vor allem aber ist die Wortstellung in V. 2b vom Chiasmus her bestimmt, der die beiden sich gegenseitig auslegenden Subjekte „Tora“ und „Wort Jahwes“ in der Mitte bündelt und die Ortsangaben flankierend an den Anfang und das Ende des Verses situiert. Außerdem ist es möglich, daß die Formulierung V. 2b von 2 Kön 19, 31 par. Jes 37, 32 abhängig ist und die Völkerwallfahrt zum dort beschriebenen Völkeransturm, aus dem Jahwe einen Rest rettet, gezielt in Opposition gesetzt ist. Auch der Abschluß von V. 4 bringt einen zusammengesetzten Nominalsatz. Doch ist V. 4 eine spätere Ergänzung. Außerdem dürfte es sich hierbei um eine formelhafte Wendung handeln. Diese den Vers abschließende Formulierung unterstreicht die göttliche Autorität der aus 1 Kön 5, 5 übernommenen Heilsbotschaft.

den Subjekte. Nicht was die Völker oder das Jahwe-Volk tun, wird hier ausgesagt, sondern wer sie sind und wie es sich mit ihnen verhält. Der Inhalt von V. 5 läßt sich folgendermaßen paraphrasieren:

- 5a Fürwahr: Mit allen Völkern verhält es sich so – sie gehen,
ein jedes im Namen seines Gottes.
- 5b Mit uns hingegen verhält es sich so: Wir gehen
im Namen Jahwes, unseres Gottes,
für immer und ewig.

Die Frage nach Israel, die in VV. 1–3 noch offen bleibt, findet hier in V. 5 ihre Antwort. Hier hat die Zukunftsvision ihren Haftpunkt in der Gegenwart. Die Topoi „Jerusalem“ und „Zion“ waren zuvor gleichsam utopisiert worden. Sie dienten als Vehikel, um die zukünftige Präsenz des universal wirkenden Gottes Israels auszusagen. Wenn er den Völkern in seiner Mächtigkeit aufgeht, ist nur er es, der an den Völkern handelt, nicht Israel.⁵¹ Das Tun Israels und das Handeln Gottes sind gerade nicht deckungsgleich wie Schrift und Spiegelschrift.

Der Ort des Gottesvolkes unter den Völkern und seine Rolle sind bescheidener. Die Aufgabe Israels besteht in der Treue zur einmal geschehenen Erwählung. Darin nimmt Israel schon etwas von dem vorweg, was den Weltvölkern erst in der Zukunft aufgehen wird, wie der Rückbezug von V. 5 auf V. 2 zeigt. Diese Antizipation, die das Gottesvolk lebt, bedeutet zugleich Kontrast. Denn die Völker gehen ihre eigenen Wege. Insofern ist Israel in der Gegenwart provozierendes Zeichen eines göttlichen Handelns, das noch aussteht. Wohlgemerkt: Israel ist provozierendes Zeichen des ausstehenden *göttlichen* Handelns. Diesem,

⁵¹ Im Gegensatz zur hier vertretenen Position bestreitet LOHFINK, Völkerwallfahrt (s. o. Anm. 19) 43, daß V. 5 „ein Interpretationsschlüssel für die vorangehenden Verse 1–4“ sei. Und er fährt fort: „Aber selbst wenn er das wäre, geriete für die Deutung des Bildes vom hochragenden Berg Zion die Größe ‚Wir‘ = Jakob-Israel in den Blick, wenn auch formal unter der Rücksicht der Treue zum Gott Jakobs. Israels durchgehaltene Treue zu JHWH wäre im Blick auf die Wahrheit von 4, 1–4 wichtig.“ Es ist freilich kein geringer Unterschied, ob diese Größe „Wir“ ein zukünftiges, ausschließlich göttliches Handeln bezeugt oder auf ihre eigene, noch ausstehende Fülle als Modellgesellschaft, die natürlich auch Frucht des göttlichen Wirkens ist, verweist. Der sicher gegebene Rückbezug von V. 5 auf V. 2 darf nicht dazu führen, daß die deutliche Theozentrik der Aussage von VV. 1–3 und die Unmittelbarkeit der Völker zu Jahwe bzw. Jahwes zu den Völkern dadurch unterlaufen wird, daß das „Wir“ von V. 5 nachträglich dem gesamten vorausgehenden Text unterlegt wird.

nicht jedoch Israels eigenem Tun kommt heilmittlerische Funktion zu.⁵² Israel ist nicht die *societas perfecta*. Israel entspricht nicht dem hoch aufragenden Berg Zion. Es verweist darauf. Dies ist seine provozierende Rolle im Konzert der Völker nach Mi 4, 1–5*.⁵³

Ein weiterer Gesichtspunkt bestätigt, daß eine „bescheidenere“ Rolle des Gottesvolkes zugleich auch die sachgemäßere ist. Nach Mi 4, 6 f. lebt das Gottesvolk noch in der Zerstreuung. Erst durch das Handeln Jahwes wird es zum „Rest“ und zum „mächtigen Volk“. Letzteres wurde von den Nationen schon zuvor in 4, 3 ausgesagt. Wie aber soll das noch in der Zerstreuung lebende Gottesvolk den Völkern und Nationen gegenüber Modellgesellschaft sein, die bereits vor ihm – so die Reihenfolge bei streng kanonischer Endtextexegese – und ohne es, sondern allein durch das Handeln Gottes zu „mächtigen Nationen“ geworden sind? In der Sicht des Michabuches wird beides, die Wallfahrt der Völker wie die Sammlung Israels, dem Wirken des göttlichen Königs zugeschrieben. Welches der beiden Ereignisse dem jeweils anderen vorausgeht, und ob zwischen ihnen eine ursächliche Beziehung besteht, ist so einfach nicht auszumachen.⁵⁴

Das Gottesvolk hat sich also zu bescheiden. Darauf weist auch die redaktionelle Einbindung von Mi 4, 1–3. 5 unmittelbar nach Kapitel 1–3 hin. Die Erinnerung an das Versagen innerhalb Israels, die mit Mi 1–3 lebendig gehalten ist, spricht gegen eine Idealisierung des Gottesvolkes. Die Verwendung von *waⁿnahnû* „wir aber“ als Subjekt des zweiten zusammengesetzten Nominalsatzes versetzt das Jahwevolk in eine doppelte Opposition: zu *kāl-hā^aammîm* „allen Völkern“ (V. 5a)

⁵² Daß das ausstehende göttliche Handeln sich der gesellschaftlichen Größe des Gottesvolkes bedienen kann, ist damit nicht bestritten. Bestritten wird hier, daß Mi 4, 1–5 diese heilmittlerische Funktion des Gottesvolkes zum Thema haben soll.

⁵³ Ob dem Gottesvolk im Michabuch auch eine vermittelnde Funktion im Blick auf die Völkerwelt zukommt, und zwar sowohl für deren Heil wie für deren Unheil, sei dahingestellt. In Mi 4, 1–5 ist dies sicher nicht der Fall.

⁵⁴ ZAPFF, Michabuch (s. o. Anm. 1) 86 äußert sich zu Mi 4 folgendermaßen: „Der umfassende Völkerfriede, der unter der gerechten Herrschaft Jahwes (im Kontrast zu den ungerechten Machenschaften der Führer Israels in Mi 3, 11a) durch die Einbeziehung der Völkerwelt in die ursprünglich allein dem Gottesvolk zugedachten Segnungen Jahwes ermöglicht wird, bildet die Voraussetzung (Hervorhebung F.S.) für die Sammlung und Rückkehr der jüdischen Diaspora nach Zion, sowie die Erfüllung der bereits an Abraham ergangenen bzw. im (ersten) Exodusgeschehen Wirklichkeit gewordenen Mehrungsverheißung Israels, so daß dieses seinen Platz in der Völkerwelt finden kann ... Ziel ist die dauernde Königsherrschaft Jahwes auf dem Zion (V 7)“.

und zu *'ammî* „meinem Volk“ bzw. zu *hā'am hazzæh* „diesem Volk“, wovon in Mi 1–3 die Rede war. Zugleich zielt dieses Subjekt *wa'nahnû* „wir aber“ auf Identifikation und Stellungnahme.⁵⁵

Die Verfasser von Mi 4, 1–3. 5 bringen im Schlußvers ihre Gegenwart zur Sprache. Doch nicht in Resignation. Denn das begrenzte, vielfach mit den Weltvölkern konkurrierende Israel hat einen Gott zu bezeugen, der Herr aller Völker ist. Zu diesem bekennt sich Israel mit dem Bekenntnissatz von V. 5. In diesem seinen Gott gründet die Universalität des Heiles, das Israel bezeugt. Die Bezeugung der Universalität des Heiles, das von seinem Gott kommt, geschieht, indem Israel seinen besonderen Weg unter den Weltvölkern geht. Nur so verweist das Gottesvolk bei aller Begrenzung, die ihm notwendig eigen ist, auf eine Fülle, die nicht nur die Möglichkeit der Völkerwelt, sondern auch die des Gottesvolkes, selbst wenn man dieses als Modellgesellschaft verstehen wollte, weitaus übertrifft.

Die Vision des hoch aufragenden Berges richtet den Blick Israels somit weg von sich selbst und hin auf den Gottkönig, der auf Zion gegenwärtig ist. Die Selbstaufforderung von Mi 4, 5 ist deshalb nicht resignative Ergebung oder trotzige Reaktion angesichts unerfüllt gebliebener Hoffnungen. Sie ist vielmehr zuversichtliches Bekenntnis zum Zionsgott: Er, der Richter Israels (Mi 1–3*), ist auch Richter der Völker (5, 6 f.). Er ruft diese wie Israel in die Entscheidung. Er wird mit der Sammlung der Völker (4, 1–3) auch der Zerstreuung des Gottesvolkes ein Ende bereiten (4, 6 f.) und sich in beidem als königlicher Herr offenbaren – nicht nur als Herr Israels, sondern auch als Herr der gesamten Völkerwelt.

⁵⁵ Vgl. dazu I. WILLI-PLEIN, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments (BZAW 123), Berlin/New York 1971, 85: „Nicht der vermeintliche Gegensatz zwischen Universalismus und Partikularismus ist für das Verständnis entscheidend, sondern die Funktion der (formal gesehen) liturgischen Selbstaufforderung als auslegender Antwort auf das vorgegebene Verheißungswort. Man fühlt sich erinnert an die Funktion der Doxologien im Amosbuch und darf vielleicht an annähernd gleiche Entstehungszeit denken.“ Damit aber ist dieser abschließende Vers alles andere als eine resignative Selbstbeschränkung. Hier geschieht im Gegenteil Orientierung, Aneignung der vorausgehenden Heilsverheißung und positive Stellungnahme, ohne freilich die Augen vor der Gegenwart zu verschließen. Nichts verlangt danach, V. 5 als spätere Ergänzung zu bewerten.

MECHTHILD VON MAGDEBURG: Das fließende Licht der Gottheit. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Margot Schmidt. Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I, Band 11. Stuttgart: Fromann & Holzboog. 1995. XLVIII, 460 Seiten, Leinen, 60,- DM.

Vor vierzig Jahren hat Margot Schmidt die erste Gesamtübersetzung von Mechthilds Werk über „Das fließende Licht der Gottheit“ erstellt. Damals hat sie mit der Übersetzung textkritische Anmerkungen, inhaltliche, vor allem theologische Erläuterungen und einen Aufsatz von Hans Urs von Balthasar verbunden. Inzwischen hat Hans Neumann das Werk Mechthilds kritisch ediert und in einem eigenen Band Untersuchungen zur besonders schwierigen Quellenlage veröffentlicht (1990 und 1993). Frau Schmidt mußte keine neue Übersetzung anfertigen, hat jedoch ihre eigene Übersetzung gründlich überarbeitet. Sie versteht sie als „Arbeitshilfe ...“, die den Zugang zum Originaltext erleichtern soll“ (Vorwort). So liegt nun ein kritisch bestens fundierter und sprachlich sorgfältig ausgefeilter Text vor, der es nicht zuletzt auch dem Theologen leicht macht, sich mit dem Inhalt des Mechthild-Werkes vertraut zu machen.

Die der alten Ausgabe von 1955 beigefügten Erläuterungen wurden nicht nur „neu bearbeitet und ergänzt“ (S. XLIV) sondern zu einem wirklichen „Kommentar“ ausgebaut. Sicher oft schwer zu ermittelnde Literatur ist mit Sprachkenntnis ausgewählt. Wichtige theologische Begriffe sind erklärt. Auch philologischen Problemen ist nachgegangen. Die Darstellung ist gestrafft, aber nicht zu knapp. Ein Teil des „Kommentars“ ist vorweggenommen in der fast 40seitigen „Einleitung“. Darin berichtet Schmidt über Stationen der verwickelten Textgeschichte, gibt einen kurzen aber eindrucksvollen und zuverlässigen Abriss über Leben und Zeit der hl. Mechthild. Die literarische Besonderheit des Buches wird beschrieben, insbesondere wird die Metaphorik wichtiger Leitworte aufgeheilt. Die dialogische Form vieler Teile des Buches und sein geistlicher Anspruch werden beleuchtet. Ein eigener Abschnitt ist zentralen theologischen Fragen gewidmet, zu denen Mechthild sich äußert. Dabei kommen immer wieder mystische Erfahrungen Mechthilds mit in den Blick. So heißt es beispielsweise in dem Abschnitt, der von der Dreifaltigkeit Gottes handelt: „Das totale Erfaßtwerden von der Heiligen Dreifaltigkeit bis zur mystischen Vereinigung geschieht beim Empfang der Eucharistie in dreifacher Weise...“ (S. XXXII), oder: „Das Ziel ist, daß Seele und Leib in der Dreifaltigkeit ‚fließen und spielen‘, um ‚in der heiligen Dreifaltigkeit zu ruhen‘...“ (S. XXXIV). Hingewiesen sei auch auf das ausführliche Sachverzeichnis.

Zum Schluß noch eine Bemerkung zu dem „Abkürzungsverzeichnis“ (S. 405 ff), und zwar deshalb, weil Frau Schmidt darin auch die Reihe ihrer eigenen Arbeiten zur Mystik der hl. Mechthild anführt. So zeigt sie eindrucksvoll, wie tief ihr wissenschaftliches Mühen immer mit dem Werk Mechthilds verbunden war und wie stark sie dabei von dem Anliegen bewegt ist, auch die Bedeutung für die Gegenwart herauszuarbeiten. Ich nenne als Beispiele ihrer Themen: das Leidproblem, die besondere Weise der Glaubenserfahrung, über die Natur der „Minne“, das Marienbild, die Frage nach einer „versinnlichten Transzendenz“.

Das Werk ist vorbildlich geeignet, die Diskussion um die mittelalterliche Mystik anzuregen und zu befruchten.

Reinhold Weier, Trier

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

- CHARDONNENS, Denis: *L'Homme sous le Regard de la Providence. Providence de Dieu et Condition humaine selon l'Exposition littéraire sur le Livre de Job de Thomas d'Aquin.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1997, 320 Seiten, brosch., 198 Fr.
- CLARET, Bernd J.: *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel.* Innsbrucker theologische Studien, Band 49. Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1997, 440 Seiten, brosch., 77,- DM.
- DÖRNEMANN, Holger: *Freundschaft als Paradigma der Erlösung. Eine Reflexion auf die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der Summa theologiae des Thomas von Aquin.* Bonner dogmatische Studien; Band 25, Würzburg: Echter Verlag 1997, 250 Seiten, kart., 39,- DM.
- DUCHARDT, Heinz: *Das Feiern des Friedens. Der Westfälische Friede im kollektiven Gedächtnis der Friedensstadt Münster.* Kleine Schriften aus dem Stadtarchiv Münster, Band 1. Münster: Verlag Regensburg 1997, 110 Seiten, kart., 19,80 DM.
- HOTZE, Gerhard: *Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 33.* Münster: Aschendorff Verlag 1997, XII und 380 Seiten, geb., 98,- DM.
- I BENI TEMPORALI DELLA CHIESA. *Quaderni della Mendola 4. A cura del gruppo italiano docenti di diritto canonico.* Milano: Edizioni Glossa Srl, 1997. 200 Seiten, kart., 28 000 Lit.
- JANZEN, Bernhard-Maria: *Sāmannaphala. Die Frucht des Entsagers. Armut und Nicht-Anhaften als Weg zum Heil beim Buddha und bei Franziskus von Assisi.* Religionswissenschaftliche Studien 43. Altenberge: Oros Verlag 1997, 320 Seiten, kart., 64,- DM.
- KRAUS, Georg: *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre. Grundrisse zur Dogmatik, Band 2.* Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1997, 571 Seiten, brosch., o. Pr.
- LEB, Ioan-Vasile: *Orthodoxie und Altkatholizismus. Hundert Jahre ökumenische Zusammenarbeit (1870–1970).* Presa Universitara Clujeana „Babeş-Bolyai“ Universität. Cluj-Napoca 1995, 262 Seiten, brosch., o. Pr.
- LE SANZIONI NELLA CHIESA. *Quaderni della Mendola 5. A cura del gruppo italiano docenti di diritto canonico.* Milano: Edizioni Glossa Srl, 1997, kart. 280 Seiten, 30 000 Lit.
- LOPES GONÇALVES, Paulo Sérgio: *Liberationis Mysterium. Tesi Gregoriana, Serie Teologia 33.* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1997, 462 Seiten, brosch., 44 000 Lit.
- MADAPATTU, José: *Evangelization in a marginalizing World. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars Sankt Augustin.* Nettetal: Steyler Verlag 1997, brosch., 310 Seiten, 85,- DM.
- PESCHKE, Karl-Heinz: *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie.* Trier: Paulinus Verlag 1997, I–VIII und 425 Seiten, geb., 48,- DM.
- RANNIKKO, Esa: *Liberum Arbitrium and Necessitas. A Philosophical Inquiry into Augustine's Conception of the Will.* Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft 40. Helsinki: Luther-Agricola-Seura 1997, 262 Seiten, brosch., o. Pr.

- RATZINGER, Josef: Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten. Freiburg. Herder Verlag 1997, 319 Seiten, geb., 32,- DM.
- RAU, Gerhard/REUTER, Hans-Richard/SCHLAICH, Klaus (Hg.): Das Recht der Kirche. Band I. Zur Theorie des Kirchenrechts. Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Band 49. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1997, 602 Seiten, Leinen, geb., 220,- DM.
- RAU, Gerhard/REUTER, Hans-Richard/SCHLAICH, Klaus (Hg.): Das Recht der Kirche. Band II. Zur Geschichte des Kirchenrechts. Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Band 50. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1997, 413 Seiten, Leinen, geb., 128,- DM.
- RAU, Gerhard/REUTER, Hans-Richard/SCHLAICH, Klaus (Hg.): Das Recht der Kirche. Band III. Zur Praxis des Kirchenrechts. Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Band 51. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1997, 743 Seiten, Leinen, geb., 175,- DM.
- RAU, Gerhard/REUTER, Hans-Richard/SCHLAICH, Klaus (Hg.): Das Recht der Kirche. Ergänzungsband zu Band I-III. Register. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1997, 86 Seiten, brosch., o. Pr.
- RENNINGS, Heinrich/KLOCKNER, Martin (Hg.): Zur Erneuerung der Liturgie, Band 2. Dokumente des Apostolischen Stuhls 4. 12. 1973-3. 12. 1983. Kevelar: Verlag Butzon & Bercker 1997, 804 Seiten, geb., 78,- DM.
- RHEINBAY, Paul (Hg.): Gott zur Sprache bringen. 100 Jahre Philosophisch-Theologische Hochschule der Pallottiner in Deutschland. Pallottinische Studien zu Kirche und Welt. St. Ottilien: EOS Verlag 1997, 192 Seiten, brosch., o. Pr.
- RIGGER, Hansjörg: Siebzig Siebener. Die „Jahrwochenprophetie“ in Dan 9. Trierer Theologische Studien 57. Trier: Paulinus Verlag 1997, kart., 344 Seiten, 69,- DM.
- STUFLESSER, Martin: Memoria Passionis. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil. Münsteraner Theologische Abhandlungen, 51. Altenberge: Oros Verlag 1998, XII und 541 Seiten, kart., 88,- DM.
- THÜSING, Wilhelm: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des neuen Testaments. Band II: Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theologie. Münster: Aschendorff Verlag 1998, 362 Seiten, geb., 78,- DM.
- VOGELPOHL, Elisabeth: Lassen, Tun und Leiden als Grundmuster zur Einübung geistlichen Lebens. Studien zu Johannes Kreutzer. Münsteraner Theologische Abhandlungen 50. Altenberge: Oros Verlag 1997, 308 Seiten, kart., 64,- DM.
- WINKLER, Ulrich: Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura – Ein Beitrag zur ökologischen Schöpfungstheologie. Salzburger theologische Studien 5. Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1997, 512 Seiten, brosch., 98,- DM.
- TOV, Emanuel: Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1997, XXXIV und 376 Seiten, 30 Abb. Pp. geb., 69,- DM.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

N 21 938 F

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Arnd Morkel

Platons Philosophenherrschaft –
Nicht zu erwarten,
aber auch nicht zu wünschen?

Norbert Hinske

Der Blick für den Nächsten und
die Schattenseiten des Sozialstaats

Klaus Reinhardt

Die Bedeutung der Heiligen Schrift
in der Theologia naturalis
des Raimundus von Sabunde

Gerhard Krieger

Mystik und Scholastik –
Zur Diskussion um Meister Eckhart

Werner Schüssler

Zum Selbstverständnis
der Philosophie in der Moderne

Besprechungen

107. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Pustet's Verlag, Trier

2 1998

INHALT

AUFSÄTZE

Arnd Morkel: Platons Philosophenherrschaft – Nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen?	85
Norbert Hinske: Der Blick für den Nächsten und die Schattenseiten des Sozialstaats ..	102
Klaus Reinhardt: Die Bedeutung der Heiligen Schrift in der <i>Theologia naturalis</i> des Raimundus von Sabunde († 1436)	111
Gerhard Krieger: Mystik und Scholastik. Zur Diskussion um Meister Eckhart im Blick auf seine „Quaestiones Parisienses“	123
Werner Schüssler: Zum Selbstverständnis der Philosophie in der Moderne. Von Descartes zu Jaspers	148
BESPRECHUNGEN	167

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Arnd Morkel, Kurfürstenstraße 68, D-54295 Trier
Prof. Dr. Norbert Hinske, Im Wiesengrund 25, D-54296 Trier
Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Peter-Friedhofen-Straße 30 b, D-54292 Trier
Prof. Dr. Gerhard Krieger, Banthusstraße 5, D-54290 Trier
Prof. DDr. Werner Schüssler, Ringstraße 9, D-54316 Pluwig

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-162, Telefax (06 51) 97 99-165

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Platons Philosophenherrschaft – Nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen?

Prof. Dr. Klaus Kremer, Trier, zum 70. Geburtstag

Bevor Platon durch den Mund des Sokrates im „Staat“ seine Ansicht über die Philosophenkönige verkündete, prophezeite er seinen Gesprächspartnern, sie würden ihn „mit Schmach und Gelächter ... überschütten“ (473c).¹ Und so kam es auch. Kaum hatte er seine Meinung ausgesprochen, warnte ihn Glaukon, fortan würden viele und keineswegs die schlechtesten Leute mit allen Kräften gegen ihn anlaufen und ihn verspotten (473e–474a). Glaukon sollte recht behalten: Bis heute ist das Gelächter über die vermeintlich ungereimte Idee nicht verstummt; die Kette der Kritiker reicht von Aristoteles bis Popper. Der Gedanke des *basileus philosophos* gilt bestenfalls als Utopie², schlimmstenfalls als totalitärer Albtraum³.

Kein Zweifel, Platon hat seine These ernst genommen (450d; 456c; 540d). Mehrfach kommt er im „Staat“ auf sie zu sprechen (473c–d; 487e; 499b; 501e; 540d; 543a); im „Staatsmann“ (293c) wie in den „Gesetzen“ (712a) spielt er auf sie an, und im „Siebten Brief“ nimmt er sie fast wörtlich noch einmal auf: „Daher werden die Generationen der Menschen nicht vom Elend erlöst, bevor entweder die Klasse der auf rechte und wahrhafte Art Philosophierenden an die städtischen Ämter gelangt oder die der Machthaber in den Städten durch göttliche Fügung wahrhaft zu philosophieren beginnt“ (326a–b; vgl. 328a; 335d).

Woher rührt das Hohngelächter? Zugegeben, Platons Forderung – „alle Macht den Philosophen“ – hat auf den ersten Blick etwas Erhei-

¹ Ich zitiere nach der 1990 in der Wiss. Buchgemeinschaft Darmstadt erschienenen PLATON-Ausgabe: Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Dt. Übers. von FR. SCHLEIERMACHER. – Speziell zum Thema des *basileus philosophos*: H. J. KRÄMER, Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon, in: Philos. Jahrbuch (74) 1966/67, S. 254–270; O. HÖFFE, Soll der Philosoph König sein?, in: DERS., Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik, Stuttgart 1988, S. 8–23.

² H. G. GADAMER, Platos Staat der Erziehung, in: Ges. Werke, Bd. V, Tübingen 1985, S. 149.

³ Auf diesen Vorwurf läuft die Kritik von K. R. POPPER, Der Zauber Platons (Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. I, Tübingen 1992⁷) hinaus.

terndes. Aber der Spott beruht auf einem Mißverständnis. In der Regel machen wir uns nicht genügend klar, was Platon unter einem Philosophenkönig versteht und was nicht.

Platon ist weit davon entfernt, an Stelle des Politikers den Philosophen als Regenten zu empfehlen. Was ihm vorschwebt, sind Herrscher, die Philosophie und Politik miteinander verknüpfen, sei es, daß sie als Philosophen politische Erfahrungen oder als Politiker philosophische Urteilskraft erwerben. Kurzum: Platon hat nicht den Nur-Philosophen im Sinn, wenn er von Philosophenkönigen redet, vielmehr denkt er an Menschen, die neben ihren philosophischen Einsichten auch eine hinlängliche Kenntnis der Welt besitzen, die über philosophische wie politische Fähigkeiten verfügen, die denken *und* handeln können (484–485a; 539e–540a; 543a). Ausdrücklich merkt er an, daß diejenigen nicht regieren sollen, die sich ihr ganzes Leben lang nur mit Philosophie beschäftigt haben (519c). Sein Bildungsplan sieht vor, daß der künftige Herrscher nach einer fünfzehnjährigen philosophischen Erziehung eine ebenso lange praktische Lehre in der Politik absolviert; nur wer sich in beiden Bereichen auszeichnet, hat die Chance, an die Spitze einer Polis berufen zu werden (539e).

Aber lassen sich Philosophie und Politik überhaupt in einer Person vereinen? Sind Philosophen nicht von Haus aus unpraktische Leute, die in höheren Regionen schweben? Platon war dieser Einwand nicht fremd (487d). Mit liebevoller Ironie beschreibt er im „Theaitetos“ einen philosophischen Kauz, der weder den Weg auf den Markt noch zum Gericht findet, dessen Gedanken überall umherschweifen, sich aber schnell verflüchtigen, wenn sie in die Nähe praktischer Probleme geraten. Er erzählt die Anekdote von Thales, der, in die Betrachtung der Sterne vertieft, in einen Brunnen fällt, woraufhin eine thrakische Magd ihn verspottet: Was am Himmel wäre, trachte er wohl zu erfahren, was aber zu seinen Füßen läge, bliebe ihm unbekannt (173c–174b).

Solchen Sonderlingen wollte Platon gewiß nicht die Leitung einer Polis anvertrauen. An wen dachte er dann? Abwegig wäre es, wollte man Platons Philosophenkönige mit dem Typus des modernen Intellektuellen gleichsetzen, wie dies Kurt von Fritz tut.⁴ Vom modernen Intellektuellen unterscheidet sich Platons *philosophos* allein schon dadurch, daß er „weiß, daß er nichts weiß“. Nicht weniger verfehlt wäre es, würde man an Philosophieprofessoren wie Heidegger, Jaspers oder Wittgenstein denken. Für Platon ist Philosophie nicht den professionel-

⁴ K. V. FRITZ, Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft, Berlin 1968, S. XI, XIII und 142.

len Denkern vorbehalten. Um Philosoph zu sein, braucht man keine philosophischen Lehrschriften zu verfassen. Jeder Mensch kann und soll philosophieren, vorausgesetzt, er besitzt das erforderliche Talent und nimmt die entsprechende Mühe auf sich.

Wenn Platon vom Philosophenkönig oder vom Königlichen Philosophen spricht, dann hat er dabei nicht den gelehrten Staatsmann im Sinn, der von Haus aus und im Hauptberuf Philosoph ist; was ihm vor Augen steht ist vielmehr der nachdenkliche Politiker, der gelernt hat, sich Rechenschaft über sein Tun und den Zweck seines Tuns abzulegen. Denn was heißt für Platon Philosophieren? Philosophieren heißt in erster Linie: Rede und Antwort stehen, auf welche Weise man lebt und auf welche man bisher gelebt hat (Lach. 187e); nachdenken darüber: an welchen Mustern man sich orientieren soll (519c); wie man sein Leben einrichten muß, damit es sinnvoll wird (rep. 344e; 352d); was unter einer guten, was unter einer schlechten Lebensführung zu verstehen ist. Und da Leben für Platon immer auch Zusammenleben bedeutet, bezieht sich das Philosophieren nicht allein auf das Leben des Einzelnen, sondern auch auf das Leben der Polis. Gefragt wird nicht nur: Wie sollen wir leben (Gorg. 492d; 500c), sondern auch: Wie sollen wir den Staat verwalten? Zu welchem Zweck und von wem soll die Herrschaft ausgeübt werden? Was unterscheidet eine gerechte von einer ungerechten Verfassungsordnung? Nach welchen Maßstäben soll sich das politische Handeln ausrichten? So oder so ähnlich sind die Fragen, die sich der Philosophenkönig stellt. Dabei gibt er sich mit konventionellen Antworten, mit bloßen Meinungen oder Vermutungen nicht zufrieden (533e). Er sucht den Dingen auf den Grund zu gehen. Er trachtet nach Wahrheit (475e; 490a).

Warum bedarf der Politiker dieser Art von Philosophie? Warum reicht die praktische Erfahrung nicht aus? Karl Popper argwöhnt, hinter der Idee des Königlichen Philosophen stecke Platons eigener Machtanspruch; das schöne Portrait des Herrschers sei ein Selbstportrait.⁵ Woher weiß Popper das? Selbst wenn er recht hätte, wäre der Gedanke der Philosophenherrschaft damit nicht erledigt. Mit solchen psychologischen Banalisierungen versperrt man sich nur den Weg zu Platons Einsichten. Die Idee des *philosophos politikos* hat nichts mit persönlichen Ambitionen ihres Autors, hingegen viel mit einer konkreten historischen Situation zu tun.

Platon behauptet nicht, ohne Philosophie könne ein Staatsmann keinesfalls tüchtig sein. Gegen Ende der „Politeia“ erklärt er unmißver-

⁵ K. R. POPPER, Der Zauber Platons, S. 185.

ständig, in einer wohlgeordneten Verfassung könne man durchaus auch ohne Philosophie, „nur durch Gewöhnung“ an der Tugend teilhaben (619c). Das heißt: In stabilen Zeiten, in denen feststeht, was man zu tun und zu lassen hat, muß der Herrscher nicht unbedingt ein Philosophischer König oder ein Königlicher Philosoph sein. Die durch Tradition und Erziehung in der Bürgerschaft verwurzelten ungeschriebenen Bräuche und Gesetze (*agraphoi nomoi*) geben dem politischen Handeln genügend Halt.

Anders in Zeiten der Krise, in denen die grundlegenden Werte, Ziele und Maßstäbe der Polis in Frage gestellt, geleugnet oder umgedeutet werden und nichts mehr selbstverständlich ist. In solchen Zeiten ist eine Orientierung am Herkömmlichen nicht mehr möglich. Genau dies aber war in den Augen Platons die Lage Athens. Die Stadt, bemerkt er, habe sich von ihren Wurzeln gelöst; sie lebe nicht mehr nach den Sitten und Gewohnheiten ihrer Väter. Die Gesetzgebung sei verrotten; in der Volksversammlung ginge es drunter und drüber. Niemand wisse noch verbindlich zu sagen, was Recht, was Unrecht sei. Alles scheine erlaubt, alles scheine möglich. Die jeweiligen Machthaber – gleichgültig ob Oligarchen oder Demokraten – hätten aufgehört, nach dem Zweck ihres Tuns zu fragen. Die Politik sei zum bloßen Machtkampf verkommen (rep. 488a–e; 557a–561e; Gorg. 515c–519d; ep. VII 325d).⁶ Angesichts dieser Verhältnisse sah Platon nur einen Ausweg: nämlich die radikale Neubesinnung auf die Grundlagen der Polis. Dazu bedarf es aber der Philosophie. Die Politiker müssen philosophieren, will sagen, sie müssen nachdenken über das, was sie tun, was sie wollen und was sie sollen. Sie müssen sich fragen: Wozu ist Politik eigentlich da? Ist Herrschaft (*arché*) ein großes Gut oder nur ein Mittel? (520d) Was ist der Zweck einer Polis? Handelt es sich bei ihr ausschließlich um eine Ordnung zum Überleben oder auch um eine gerechte Ordnung? Wenn um letzteres: Worin besteht die Gerechtigkeit und wie läßt sie sich begründen? Warum gilt eine gerechte Ordnung als gut, eine ungerechte als schlecht? Was überhaupt ist gut für den Staat, die Bürger, den Einzelnen? (517c; 520c; 540a) Erst wenn die Politiker solche Fragen mitbedenken, besteht für Platon Aussicht, daß ihr Handeln nicht in die Irre führt und blind wird (506b; Alk. I 133e). Er ist überzeugt: Wer das Ziel nicht kennt, wird zu Unrecht Staatsmann genannt (leg. 962a).

Mit einem Wort: Platons Idee der Philosophenherrschaft ist der Versuch einer Erneuerung der Politik aus dem Geist der Philosophie. Der

⁶ Vgl. Thukydides' berühmte Schilderung der „Umwertung aller Werte“ (3, 82).

basileus philosophos ist Platons Antwort auf die Krise der athenischen Demokratie.

Platon war nicht der Einzige, der einer Verbindung von Politik und Philosophie das Wort redete. Anklänge an den Gedanken der Philosophenherrschaft finden sich schon bei Homer – in der Gestalt des Phaia-kenkönigs Alkinoos (Od. 6, 256) – und bei Xenophanes.⁷ Im sog. „Protreptikos“, einer Mahnrede an den zyprischen König Themison, schreibt Aristoteles: „Wir müssen Philosophen werden, wenn wir den Staatsangelegenheiten richtig nachgehen ... wollen“ (B 8). Für Cicero und Seneca stand die Bedeutung der Philosophie für den Staatsmann außer Frage. Musonius war der Meinung, „daß auch die Könige philosophieren sollten“ (diatr. 8). Plutarch hielt diejenigen für „vollendete Menschen, die ihr politisches Vermögen mit der Philosophie in eine ganz enge Wechselbeziehung zu setzen wissen“.⁸ Boethius suchte das, was er „in abgeschiedener Muße“ von der Philosophie gelernt hatte, „in die Aktivität der Staatsverwaltung zu übertragen“ (Cons. 1, 4. p.). Plotin plante, in Kampanien eine Stadt „Platonopolis“ zu gründen, deren Bewohner nach der Verfassung Platons leben sollten (Porph.vita Plot. 12, 65).

Uns heutigen sind derlei Überlegungen fremd. Mit Kant sehen wir in ihnen gewöhnlich ein „Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann“⁹, und stimmen dem Verdikt zu: „Daß Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt“?¹⁰ Ich muß gestehen, daß ich mir auf diesen Satz keinen Reim machen kann. Man mag Kant zugute halten, daß er Platon nur aus Jacob Bruckers Philosophiegeschichte kannte und daß sich sein Diktum womöglich weniger auf Platon als auf Johann Georg

⁷ Darauf verweist K. ROSEN, Griechenland und Rom, in: FENSKE/MERTENS/REINHARD/ROSEN, Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart, Königstein/Ts. 1981, S. 29.

⁸ PLUTARCH, Kinderzucht. Griechisch und deutsch, München (Tusculum) 1947, S. 37.

⁹ I. KANT, Kritik der reinen Vernunft (Werke in sechs Bänden, hg. von W. WEISCHDEL, Darmstadt 1963, Bd.II, S. 323).

¹⁰ I. KANT, Zum ewigen Frieden (Werke in sechs Bänden, Bd.VI, S. 228). Dazu siehe: H. KARPP, Die Philosophenkönige bei Platon und bei Kant, in: Gymnasium (60) 1953, und W. SCHNEIDERS, Philosophenkönige und königliche Völker. Modelle philosophischer Politik bei Platon und Kant, in: Philosophia Oggi 4/1981.

Schlosser bezog.¹¹ Um so weniger sollte man aber seine Äußerung als letztes Wort zum Thema Philosophenherrschaft nehmen. Waren denn, um nur einige große Namen zu nennen, Cicero, Seneca, Mark Aurel, Thomas Morus, Hugo Grotius, Jean Bodin, Friedrich II., Alexander Hamilton, James Madison, Alexis de Tocqueville, Wilhelm von Humboldt, der Freiherr vom Stein etc. keine Königlichen Philosophen oder Philosophierenden Könige gewesen? Die Behauptung gar, Philosophenherrscher seien „nicht zu wünschen“, weil der Besitz der Gewalt unvermeidlich den freien Gebrauch der Vernunft verderbe, finde ich so hochmütig wie skandalös. Was wäre denn die Vernunft wert, wenn sich keine Menschen fänden, die den Versuch machten, ihr zum Durchbruch zu verhelfen, mit allen Abstrichen, die damit nun einmal unvermeidlich verbunden sind? Und ist das freie Urteil des Philosophen wirklich über jeden Zweifel erhaben? Wird die Vernunft des Philosophen nicht oft genug durch persönliche Interessen und Vorurteile getrübt? Sind nicht auch Philosophen anfällig für Macht oder für modische Torheiten? Selbst wenn sie gegen den Strom schwimmen: schwimmen sie dann nicht immer noch im Strom? Überhaupt: Woher nehmen Philosophen die Gewißheit, daß die Wirklichkeit, über die sie im Namen der Vernunft urteilen, auch tatsächlich so ist wie sie annehmen? Sollten wir es in dieser Beziehung nicht eher mit Christoph Martin Wieland halten, der der Ansicht war, „daß keine Leute mehr durch den Schein der Dinge hindergangen werden, als eben diejenigen, welches ihr ganzes Leben damit zubringen, *inter silvas Academi* dem, was wahrhaftig ist, nachzuspähen“?¹² Platon selbst machte sich in diesem Punkt keine Illusionen. Man lese nach, was er im „Staat“ über die mannigfachen Gefährdungen der philosophischen Natur sagt (490e ff.).

Nun leugnet Kant die Bedeutung der Philosophie für die Politik nicht schlechterdings ab: „Daß aber Könige oder königliche ... Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zu Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich ...“. Das erinnert an eine These des Aristoteles' in dessen Rede an Alexander: „Philosophie zu treiben, ist für einen König nicht nur nicht notwendig, sondern sogar hinderlich; dagegen soll er auf

¹¹ So die These von J. PANNIER, Das Geheimnis des zweiten Zusatzes. Ein nicht nur historisch-kritischer Beitrag zu Kants Friedensschrift. (Die Kenntnis dieses Aufsatzes verdanke ich dem Autor, der mir freundlicherweise sein noch nicht veröffentlichtes Manuskript zur Verfügung gestellt hat.)

¹² WIELAND, Geschichte des Agathon X, 3 (Sämtliche Werke, Leipzig 1855, Bd. V, S. 214).

wirkliche Philosophen hören und ihnen folgen“ (frgm. 647 Ross).¹³ Das heißt: Der Politiker und der Philosoph sollen ein Team bilden und nicht, wie bei Platon, ein und dieselbe Person sein. Das klingt realistisch, ist es aber nicht. Natürlich muß ein Politiker auf jeden hören, der etwas zu sagen hat. Aber der Philosoph als Ratgeber, Einbläser oder Nothelfer ist kein Ersatz für Platons *philosophos politikos*. Die philosophische Schwarte auf dem Nachtkasten eines Politikers macht aus einem Einfaltspinsel noch keinen klugen Kopf. Selbst wenn Karl Popper Minister ohne Portefeuille gewesen wäre, – was hätte sich in der Politik dadurch geändert? Nichts!

Alles in allem scheinen mir Platons Gedanken über die Philosophenherrschaft auch heute noch bedenkenswert zu sein, vorausgesetzt, wir verstehen unter einem *philosophos politikos* jemanden, der Philosoph und Politiker zugleich ist. Politiker dieser Art sind zu allen Zeiten die Ausnahme gewesen. Daß sie nicht völlig aussterben, sollte in unser aller Interesse liegen. Neben dem Pragmatiker, der nur an die nächste Wahl denkt; dem Karrieristen, der nur seine Laufbahn im Blick hat; dem Lobbyisten, der nur sein partielles Interesse kennt; dem Experten, der nur das Detail sieht; dem Redegewandten, der „wie ein Bademeister uns einen Schwall von Worten über die Ohren gießt“ (Plat. rep. 344d), – muß auch der nachdenkliche Politiker einen Platz im Parlament und in der Regierung haben. In einer immer komplizierter werdenden Welt, in der alle Begriffe durcheinander geraten und alle Werte in Auflösung begriffen sind, muß es Politiker geben, die dazu beitragen, so gut es eben geht, daß die Politik die Verbindung zu ihren geistigen Wurzeln, ihren Grundlagen, Prinzipien und Normen nicht ganz und gar verliert.

Platons Theorie der Philosophenkönige hat, über das Philosophische hinaus, noch viele Aspekte. Drei davon möchte ich kurz aufgreifen.

I. Platon erwartet von einem vorbildlichen Politiker nicht nur eine philosophische Natur, sondern auch bestimmte Tugenden (*aretai*), nämlich Weisheit (*sophia*), Besonnenheit (*sophrosyne*), Tapferkeit (*andreia*) und Gerechtigkeit (*dikaiosyne*) (427e).¹⁴ Damit ist jener Tugendkanon genannt, der in der antiken wie in der mittelalterlichen Philosophie eine

¹³ Über den Widerspruch zwischen dieser Aussage und der w. o. zit. Feststellung im „Protreptikos“ siehe G. MÜLLER, Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre, in: Mus. Helv. (17) 1960, S. 132 Anm. 23.

¹⁴ An einigen Stellen zählt Platon auch die Frömmigkeit (*eusebeia*) zu den Kardinaltugenden, siehe Prot.325a; Gorg.507b; rep.395c).

große Rolle spielt.¹⁵ Er taucht auch bei Xenophon (Mem. 3, 9, 1–5) und Aischylos (Sept. 602–14) auf, geht aber vermutlich auf ältere Vorbilder zurück. Platon selbst führt ihn an mehreren Stellen seines Werkes an (Alk. I 121e–122a; symp. 196c–d; leg. 630a–b).

Der *basileus philosophos* soll weise (*sophos*) sein, genauer: nach Weisheit streben. Nicht nach theoretischer, sondern nach praktischer Weisheit, die Platon häufig auch *phronesis* nennt (433b; 505b; 582a.e; Men. 97b). Es ist schwer, dafür das entsprechende deutsche Wort zu finden; die gebräuchlichen Übersetzungen wie Klugheit, Einsicht, Vernünftigkeit bezeichnen jeweils nur einen Aspekt. *phronesis* haben bedeutet, sich über das Ziel des Handelns im klaren zu sein, zu wissen, auf welche Weise das Ziel zu erreichen ist und wer hierbei ein guter Ratgeber sein kann (leg. 962b). *phronesis* ist nicht angeboren (Tim. 44b); sie bedarf der Unterweisung und der Übung und ist eng mit „Wohlberatenheit“ (*euboulia*) verbunden (rep. 428b–d; Alk. I 125e). Wer *phronesis* besitzt, geht mit sich und anderen zu Rate, um herauszufinden, was in einer bestimmten Situation zu tun ist. Dabei läßt er sich weder allein von seinen Wunschvorstellungen leiten, noch geht es ihm nur darum, eine Sache erfolgreich durchzuführen, gleichgültig, ob sie gut oder schlecht ist. Weder der reine Idealist noch der pure Realist ist in den Augen Platons klug. Klug kann nur sein, wer sich sowohl um Einsicht in die Realität (485d; 487a; 490a) wie um Einsicht in das Gute bemüht (505b), in das, was der Polis frommt (leg. 962a).

Der *basileus philosophos* soll besonnen (*sophron*) sein. Das Wort *sophron* ist mehrdeutig. Im engeren Sinne meint es soviel wie: gesittet sein (Charm. 159b), wissen, was sich gehört (Gorg. 507b), im weiteren Sinne bedeutet es diszipliniertes, maßvolles Verhalten überhaupt. Besonnen ist, wer seine Begierden im Zaun zu halten vermag (rep. 430e). Unter einer Begierde versteht Platon nicht nur die sexuelle Lust oder die Lust am Trinken und Essen (rep. 389e; leg. 635e–641e), sondern auch die Habgier (390d), die Ehrsucht, die Machtbesessenheit, die Furcht, den Haß oder den Neid. Nur wer seinen Leidenschaften, gleich welcher Art, nicht ausgeliefert ist, kann besonnen sein (Alk. I, 122a). Und nur wer besonnen ist, ist in der Lage, auch im Angesicht einer Gefahr ange-

¹⁵ O. F. BOLLNOW, Wesen und Wandel der Tugenden, Frankfurt 1958; Nicolai HARTMANN, Ethik, Berlin 1962⁴, S. 416 ff.; J. PIEPER, Das Viergespann. Klugheit-Gerechtigkeit-Tapferkeit-Maß, München 1964; R. SPAEMANN, Moralische Grundbegriffe, München 19914; A. COMTE-SPONVILLE, Ermutigung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte, Reinbek 1996, S. 45–106.

messen zu reagieren und einen klaren Kopf zu behalten. „Dem Besonnenen ist es nicht eigen, zu suchen oder zu fliehen, was sich nicht gebührt, sondern diejenigen Ereignisse und Menschen ... zu fliehen und zu suchen, welche er soll, und standhaft auszuharren, wo er soll“ (Gorg. 507b).

Der *basileus philosophos* soll tapfer (*andreios*) sein. Mit Tapferkeit (*andreia*) ist nicht nur und nicht einmal in erster Linie die Tapferkeit im Krieg gemeint, sondern die Tapferkeit im bürgerlichen Leben. Für Platon ist Tapferkeit mehr als eine militärische Eigenschaft: sie ist eine politische Tugend (rep. 430c). Das heißt, Platon versteht Tapferkeit auch und gerade als Zivilcourage. Der Politiker bedarf der Zivilcourage: Um den Verlockungen der Schmeichelei, der Bezauberung und der Überredung nicht anheimzufallen (413a–d; leg. 633d); um den Nötigungen der Straße, dem Druck der öffentlichen Meinung zu widerstehen (rep. 492b–d); schließlich: um sich nicht durch Geldbußen, Ausweisung oder Androhung der Todesstrafe von seinen Auffassungen abbringen zu lassen (492d). Tapferkeit bedeutet: Weder den Anfechtungen der Selbstliebe zu erliegen noch den Verlockungen der Macht nachzugeben noch sich durch Furcht oder Schmerzen erschüttern zu lassen (429c–d; 442b–c; leg. 633c–d). So verstanden ist Tapferkeit eine „Beharrlichkeit“ (*karteria*) der Seele“ (Lach. 192b), eine Art „Bewahrung und Aufrechterhaltung“ (*sóteria*) dessen, was als gut gilt (rep. 429c).

Der *basileus philosophos* soll gerecht (*dikaios*) sein. Er ist dem Ganzen verpflichtet. Anstatt seinen eigenen Vorteil zu suchen, muß er das Wohl der Polis verfolgen und jedem das Seine zukommen lassen (434a; leg. 757a–d).

Soviel, in aller Kürze, zu den Tugenden, die Platon von einem Politiker erwartet. Sind dies auch unsere Erwartungen? Kaum. Fragte man einen zeitgenössischen Beobachter, auf welche Eigenschaften es beim Politiker ankomme, liefe seine Antwort vermutlich auf die Aussage hinaus, ein Politiker müsse in erster Linie Machtinstinkt und Durchsetzungsvermögen besitzen. Er müsse wissen, was machbar ist und was nicht; er müsse ein Gefühl dafür haben, wann der richtige Augenblick zum Handeln gekommen ist, und er müsse die Kunst beherrschen, Mehrheiten zu gewinnen. „Das politische Problem katexochen“, schreibt Wilhelm Hennis, „ist: ‚how to get things done‘. Nicht ... die Ziele der Politik bereiten dem Staatsmann am meisten Kopfzerbrechen, sondern die Art ihrer Durchsetzung. ... Das eigentliche Geschäft des Politikers ist es, andere Menschen zu einem bestimmten Tun zu veranlassen. Den Wähler bestimmen, an der erwünschten Stelle sein Kreuz

einzuzeichnen; in Partei, Parlament und Bürokratie Zustimmung und Mitarbeit zu erreichen.“¹⁶

Platon hätte sich mit dieser Antwort nicht zufrieden gegeben. Und wir sollten es auch nicht. Die *facultas efficiendi* ist eine *conditio sine qua non*, aber sie ist nicht das einzige Vermögen, das man von einem Politiker erwarten sollte. Ein Politiker muß mehr sein als ein gewiefter Taktiker der Macht. Er muß sich auch durch bestimmte Tugenden auszeichnen.

Durch Tugenden – klingt das nicht reichlich weltfremd? Die Antwort hängt ganz davon ab, was man unter Tugend versteht. Wenn man Tugend mit altjüngferlichen Anstandsregeln gleichsetzt, dann wird man die Frage bejahen müssen. Aber das entspricht nicht der Auffassung der Antike. Der antike Tugendbegriff war umfassender, wie schon der Ursprung des Wortes zeigt. „Tugend“ kommt von „Taugen“ und bedeutet ursprünglich soviel wie Tauglichkeit, Kraft, Vortrefflichkeit. Folgerichtig sprachen die Griechen nicht nur von der *arete* des Menschen, sondern auch von der des Tieres oder eines Werkzeuges. (Die *arete* des Messers besteht in seiner Schärfe, die des Pferdes in seiner Schnelligkeit.) Auch die *virtus* der Römer hat nichts mit Bravheit oder Wohlständigkeit zu tun. Das Wort leitet sich von *vir*, der Mann, her, und meint Männlichkeit, sodann allgemein Tüchtigkeit. Diesen Sprachgebrauch muß man im Auge behalten, wenn man nach den Tugenden des Politikers fragt. Nach meinem Dafürhalten handelt es sich dabei im Kern noch immer um die vier klassischen Kardinaltugenden.

Niemand wird bestreiten, daß ein Politiker klug sein soll. Was man darunter genau zu verstehen hat, ist offensichtlich nicht einfach zu bestimmen. Auch die antiken Schriften bieten keine präzise Definition, eher verschiedene Aspekte und Umschreibungen. Aus Platon kann man zum Beispiel lernen, daß zur Klugheit (*phronesis*) ein ganzes Bündel von Eigenschaften gehört: Wirklichkeitssinn, Voraussicht, Wohlberatenheit. Ein Politiker muß erkennen, was notwendig und was möglich ist. Er muß für das rechte Ziel die richtigen Mittel wählen. Er muß kommende Entwicklungen wahrnehmen, bevor es zum Handeln zu spät ist. Er muß sich mit anderen beraten, wenn seine Entscheidungen Hand und Fuß haben sollen ...

Berechtigt ist sicher auch die Forderung, ein Politiker müsse besonnen sein. Die Konturen dieses Begriffs sind heute weitgehend verblaßt. Wir verstehen unter einem besonnenen Menschen gewöhnlich einen beschaulichen, ausgeglichenen Charakter. Das ist nicht falsch. Aber an

¹⁶ W. HENNIS, Richtlinienkompetenz und Regierungstechnik, in: Politik als praktische Wissenschaft, München 1968, S. 179.

den antiken Texten kann man studieren, daß mit Besonnenheit mehr gemeint ist. Besonnenheit (*sophrosyne*) ist die Antwort der Griechen auf die mit der menschlichen Natur eng verbundene Maßlosigkeit (*hybris*) und Habsucht (*pleonexia*). Besonnenheit heißt einmal: Sich selbst und seine Begehrlichkeiten im Zaum zu halten (Alk. I 122a; rep. 389d; 430e; leg. 635e–650b) – nur wer sich selbst zu beherrschen vermag, kann auch über andere herrschen (Alk. I 122a) –; sodann: Beim Handeln das Augenmaß zu wahren (rep. '563e; leg. 773a, 792c); schließlich: Nicht ohne Not das bewährte Alte über Bord zu werfen und dem Neuen nachzujagen (*neoterismos*) (leg. 772c, 797d).

Wie steht es mit der Tapferkeit? Versteht man darunter so etwas wie Heldentum, dann scheint sie mir nicht unbedingt vonnöten zu sein. Helden werden, gottlob, nur in Ausnahmesituationen gebraucht, in Diktaturen, Revolutionen, Kriegen oder Katastrophen; friedliche Zeiten kommen ohne Helden aus. Ein einigermaßen funktionierendes Gemeinwesen zeichnet sich gerade dadurch aus, daß es nicht auf Helden angewiesen ist. Auf eine Eigenschaft kann aber auch die beste Verfassungsordnung nicht verzichten: auf bürgerlichen Mut, auf Zivilcourage. Diesen Aspekt der Tapferkeit – den nichtkriegerischen Mut anderen und sich selbst gegenüber – hat Platon vornehmlich im Blick gehabt, wenn er über Tapferkeit (*andreia*) sprach. Ein Politiker braucht Mut, zivilen Mut: Etwa wenn es gilt, den Wählern die Wahrheit zu sagen; dem Egoismus der Interessenten entgegenzutreten, dem Druck der öffentlichen Meinung zu widerstehen, den eigenen Parteifreunden zu widersprechen. Nicht zuletzt braucht der Politiker Mut im Umgang mit sich selbst: Er muß die Kraft haben, sich seine eigenen Versäumnisse und Fehler einzugestehen.

Schließlich die Gerechtigkeit. In einer auf Willkür und Gewalt sich gründenden Herrschaft spielt sie keine Rolle; aus einem demokratischen Gemeinwesen ist sie nicht wegzudenken. Wie jede Tugend muß auch die Gerechtigkeit in Regeln und Gesetze gegossen und institutionell abgestützt und kontrolliert werden. Das heißt aber nicht, daß sie allein eine Eigenschaft von Rechtsordnungen und Institutionen wäre. Gerecht kann eine Ordnung nur sein, wenn ihre Mitglieder sich bemühen gerecht – oder bescheidener ausgedrückt: nicht ungerecht – zu sein (Plat. Alk. I 134c). Es lohnt sich nachzulesen, was Platon zum Thema Gerechtigkeit zu sagen hat. Zum Beispiel: Gerechtigkeit ist nicht das, was dem Stärkeren nützt; wer gerecht sein will, muß der Versuchung widerstehen, seine Macht zu Lasten der Schwächeren durchzusetzen (rep. 338c–342e). Ungerechtigkeit läßt sich auf Erden nie ganz vermeiden: Wenn das aber so ist, dann ist es besser, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun (ep. 335a). Gerechtigkeit bedeutet, jedem das Seine zu ge-

ben (Gorg. 490c). Da aber nur Zeus den Wert eines jeden mit absoluter Gewißheit beurteilen kann, muß die arithmetische Gleichheit („Jedem das Gleiche“) die geometrische Gleichheit („Jedem das Seine“) abmildern. Ohne Billigkeit und Nachsicht verwandelt sich die Gerechtigkeit leicht in Ungerechtigkeit (leg. 757). Das alles sind Probleme, mit denen wir es auch heute noch zu tun haben, auch wenn das Denken darüber natürlich weitergegangen ist und jede Epoche und jede Gesellschaft aufs neue prüfen muß, was sie unter Gerechtigkeit versteht.¹⁷

So weit, so schön, werden viele sagen, aber sind das nicht alles Träume? So wünschenswert es auch wäre, wenn Politiker klug, besonnen, mutig und gerecht wären – überfordern wir sie damit nicht? Reichte es nicht hin, wenn sie über die eine oder die andere Tugend verfügten? Platon läßt uns diesen Ausweg nicht. Die Kardinaltugenden, sagt er, gehören unauflöslich zusammen. Sie ergänzen und bedingen einander (rep. 486e; Prot. 329c–334c; 349b–351b; leg. 963a–964a). Ohne Gerechtigkeit werden die anderen Kardinaltugenden blind und ziellos oder schlagen in ihr Gegenteil um (Men. 79a). Die Klugheit verkommt zur Verschlagenheit (*panourgia*) (Menex. 247a); die Besonnenheit entpuppt sich als Berechnung (Charm. 163e); die Tapferkeit wird zur Dreistigkeit (Prot. 349d–350b). Umgekehrt kann die Gerechtigkeit der anderen Kardinaltugenden nicht entbehren (Prot. 333c–334c; leg. 696c). Im Grunde hängen alle Tugenden voneinander ab. Die Klugheit bedarf der Tapferkeit (Gorg. 495c); die Besonnenheit ist auf Klugheit angewiesen (Prot. 332a–333b; Gorg. 507c); die Tapferkeit kommt ohne Klugheit und Besonnenheit nicht aus (Prot. 349d–350b; Lach. 194d). Woraus folgt: Der Politiker darf sich nicht mit einem Teil der Kardinaltugenden begnügen; er muß vielmehr alle vier anstreben. Wer nur eine, zwei oder drei von ihnen besitzt, dem fehlt zum vorbildlichen Staatsmann etwas Entscheidendes (Gorg. 507c; leg. 630a–b).

Hohe Anforderungen, gewiß, aber keine willkürlichen. Platon nahm den Beruf des Politikers ernst. Er war davon überzeugt: Der Politiker trägt eine höhere Verantwortung als andere Berufe; sein Versagen zieht die gesamte Polis – und nicht nur einzelne Funktionen – in Mitleidenschaft (rep. 421a). Daß die wenigsten Politiker diesen Anforderungen gerecht werden, wußte Platon selbstverständlich auch. Indes ging es ihm nicht darum, den Durchschnittspolitiker zu portraituren, sondern den vollkommenen Politiker, an dem sich der Durchschnittspolitiker ein Beispiel nehmen kann.

¹⁷ Einen informativen Überblick über die Rechtstheorien von Platon bis Rawls gibt das Buch von G. POTDEVIN, *La justice*, Paris 1993.

II. Philosophenkönige fallen nicht vom Himmel; bevor sie ihren Dienst antreten, müssen sie einen langen Erziehungs- und Ausleseprozeß durchlaufen.

Woher kommen die angehenden Staatsmänner? Generell aus der Schicht der Wächter (rep. 412d); doch gibt es Ausnahmen. Die Grenzen zwischen den Ständen sind fließend: Wer sich in den unteren Ständen bewährt, kann aufrücken; wer bei den Wächtern versagt, muß absteigen (415a-c; 423c-d). Insofern kann man sagen, daß es sich bei den Philosophenkönigen zumindest ansatzweise um eine Leistungs-, keine Geburtselite handelt.

Woran wird man gewahrt, ob sich jemand für die Ausbildung zum Philosophenkönig eignet? Genügt es, wenn er Anzeichen von philosophischer Neigung und politischem Talent erkennen läßt? Platon meint, es müßten noch weitere Eigenschaften hinzukommen, vor allem: Lernfähigkeit (535b-c), Charakterfestigkeit (535a) und Vaterlandsliebe (502e-503a). Von den künftigen Politikern müsse man erwarten können, daß sie gern, schnell und beharrlich lernen (503e); daß sie ihr Fähnlein nicht nach dem Winde drehen (413c-414a), und daß sie die Politik nicht zur Befriedigung persönlicher Bedürfnisse mißbrauchen, sondern bei allem, was sie tun, das Wohl der Polis im Auge behalten (347d; 412d).

Die Ausbildung der Philosophenkönige besteht aus zwei aufeinanderfolgenden Abschnitten, von denen jeder fünfzehn Jahre dauert. Der erste, vom zwanzigsten bis zum fünfunddreißigsten Lebensjahr, ist der theoretischen Schulung gewidmet. Er umfaßt das Studium der Mathematik und der Dialektik (522c-534e). Im Anschluß daran erfolgt vom fünfunddreißigsten bis zum fünfzigsten Lebensjahr ein politisches Praktikum, in dem die politischen Lehrlinge Erfahrungen sammeln und sich in untergeordneten politischen und militärischen Ämtern üben müssen (539e).

Sowohl die theoretische wie die praktische Erziehung der künftigen Herrscher ist mit einer strengen Auslese verbunden. Gegenstand der Prüfungen ist nicht zuletzt die Standfestigkeit. Die Kandidaten werden auf die Probe gestellt: Ob sie vor den schwersten Lehrstücken (*mathemata*) die Flucht ergreifen (503e-504a); ob sie sich treu bleiben, wenn sie „nach allen Seiten gezogen werden“ (539e); ob sie sich weder durch Überredung noch durch Bezauberung noch durch Gewalt von dem Streben nach Wahrheit abbringen lassen (412d-e; 413b-e; 429c-d; 503e-504a); ob sie trotz aller Gefahren unerschütterlich an ihrer Liebe zur Polis festhalten (502e-503a). Nur wer dabei seine Charakterfestigkeit – seine Unerschrockenheit, seine Unbestechlichkeit, seine Unabhän-

gigkeit – unter Beweis stellt, hat in den Augen Platons das Zeug zum Staatsmann (414a; 503a).

Wenn Platon die Ausbildung der Philosophenkönige mit dem fünfzigsten Lebensjahr enden läßt, dann heißt das nicht, daß der *basileus philosophos* von nun an vom Lernen befreit wäre. Der Prozeß der Bildung ist nie abgeschlossen, auch wenn Platon im „Staat“ bemerkt, „dem Solon (sei) nicht zu glauben, daß alternd einer noch viel zu lernen vermag“ (536d).¹⁸ Was für die Erziehung des Leibes gilt, gilt für jede Art von Bildung, auch für die politische: sie dauert „ein Leben lang“ (403d).

John Stuart Mill sah in Platons Erziehungsmodell eine „Wahrheit von außerordentlich großer Bedeutung und allgemeiner Anwendbarkeit“ (a truth of transcendent importance and universal application). Er lobt Platons Auffassung, wonach Politik ein Beruf ist, der erlernt sein will, und verfocht die These, daß niemand zum Regieren taugt, der kein professionelles Studium absolviert hat und die Gegenstände, mit denen er es zu tun hat, nicht wissenschaftlich beherrscht.¹⁹ Dem wird heute kaum jemand mehr beipflichten. Ganz davon abgesehen, daß ein eigener Studiengang für angehende Staatsmänner nicht in Sicht ist: die Aussicht, im Parlament nur auf Akademiker zu stoßen, hat nichts Verlockendes. Aber damit ist Platon nicht schon abgetan. Sein Erziehungsplan für Politiker enthält manche bedenkenswerte Lehre.

Erstens: Man soll nicht in die Politik gehen, bevor man etwas Ordentliches gelernt hat. Das hat offenbar schon Sokrates gelehrt. In Xenophons „Memorabilien“ stellt er den jungen Glaukon, der, kaum zwanzigjährig, im Begriff steht, in die Politik zu gehen, auf die Probe (3, 6). Glaukon hat große Pläne. Auf die wiederholte Frage, was er denn von den Dingen wisse, die er da vorhabe, muß er jedoch von Mal zu Mal kleinlaut bekennen: „Beim Zeus, das habe ich noch nicht bedacht“. Nachdem Sokrates sich das ein paarmal angehört hat, verliert er die Geduld und liest Glaukon die Leviten: „Siehst du nicht ein, wie gefährlich es ist, in Sachen zu reden und zu handeln, die man nicht versteht? ... Falls du im Staate Ansehen zu genießen und bewundert zu werden begehrt, dann versuche es dahin zu bringen, daß du besonders viel von dem verstehst, was du durchführen willst“. Was Xenophons Sokrates an Glaukon kritisiert, wirft Platons Sokrates dem jungen Alkibiades vor: Er dränge in die Politik, ohne sich zuvor das entsprechende

¹⁸ Platon war nicht durchgehend dieser Meinung gewesen; im „Laches“ (188b) jedenfalls stimmt er Solon zu.

¹⁹ J. S. MILL, *Essays on Philosophy and the Classics* (Collected Works, vol. XI, University of Toronto Press 1978, S. 436).

Wissen angeeignet zu haben. Und er fügt hinzu: In diesem Zustand befinden sich „die meisten von denen, welche die Angelegenheiten dieser Stadt besorgen“ (Alk. I 118b; 119b). Ähnliches behauptete später Cicero von den Politikern seiner Zeit (de or. 3, 136).

Zweitens: Wer die politische Laufbahn einschlagen will, muß wissen: Mit Kenntnissen allein ist es nicht getan, auch nicht damit, daß man sich bestimmte Techniken aneignet: Politik läßt sich nicht wie ein Handwerk lernen (Prot. 319a–e). Keine Frage, Platons Vorstellungen über die theoretische Erziehung des Politikers sind uns heute fremd. Aber wir sollten uns davor hüten, seinen Studienplan als Glasperlenspiel abzutun. Für Platon war die Mathematik ein Mittel, den Geist aufzuwecken und vom vordergründig Sinnenhaften zu lösen (rep. 526b; 527b).²⁰ Die Dialektik wiederum galt ihm als die Vollendung der Philosophie (534e) und zugleich ihr schwerster Teil (498a). Ihren Hauptzweck sah er nicht zuletzt darin, zu lernen, verständige Fragen zu stellen und im Gespräch mit sich und mit anderen (*dialegesthai* = unterreden) unser tatsächliches oder vermeintliches Wissen zu überprüfen (531e; 534d) sowie die unterschiedlichen „Benennungen, Erklärungen, Ansichten und Wahrnehmungen“ zu vergleichen, „aneinander zu reiben“ und auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu befragen (ep. 7, 344b). Grob gesprochen ging es ihm darum, die Kunst des Lernens, des Denkens und der vernünftigen Auseinandersetzung zu üben. Muß eigens betont werden, daß auch der heutige Politiker dieser Kunst bedarf?

Drittens: Wie in jedem Beruf, sind auch in der Politik Erfahrungen unverzichtbar. Mit Recht mißtraut Platon einer Ausbildung, die sich nur auf den Intellekt bezieht. Nachdrücklich warnt er vor jenen, die, frisch von der Schulbank kommend, sich anmaßen, in den öffentlichen Angelegenheiten das große Wort zu führen. Er fürchtet, daß die jungen Akademiker aus der gerade gelernten Dialektik ein Spiel machen, eine bloße Entlarvungskunst, und dabei die Wirklichkeit aus dem Auge verlieren. Bevor sie wissen, wie es in der Welt zugeht, üben sie Kritik an allem und jedem, machen sich über Sitten und Gesetze lustig, reißen Institutionen nieder, ohne zu ahnen, welche Erfahrungen jeweils dahinter stehen, und vergessen bei alledem, wie wenig sie selber wissen (rep. 539b–c). Aus gutem Grund verordnet Platon den angehenden Politikern nach einer fünfzehnjährigen theoretischen Ausbildung eine ebenso lange Lehrzeit in praktischer Politik. Zweck dieser Ausbildung ist es, Erfahrungen zu sammeln, die Urteilskraft zu schärfen und sich zu erproben. Um zu wissen, was man wann und wie zu tun oder zu unterlassen hat,

²⁰ Über die Rolle der Mathematik bei Platon siehe H. I. MARROU, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, München (dtv) 1967, S. 148–158.

muß man über mehr als über ein bloßes Lehrbuchwissen verfügen. Um vom tabula-rasa-Denken geheilt zu werden und nicht mehr an Patentlösungen zu glauben, muß man Lehrgeld zahlen. Um beurteilen zu können, ob man in entscheidenden Situationen standfest zu bleiben vermag, muß man sich zuvor in eben solchen Lagen bewähren.

III. Nach Platon wird eine Polis um so besser regiert, je mehr ihren Politikern die Lust an der Politik abgeht (rep. 520d; 347b–d). Bei den Philosophenkönigen ist dies der Fall. Im Grunde wollen sie gar nicht regieren (345e; 347c; 521b); anstatt die „menschlichen Dinge“ zu besorgen, wollen sie lieber „auf den Inseln der Seligen leben“ und philosophieren (517c–d; 519c). Wenn Platon die Wächter mit Jagdhunden vergleicht (375e), dann gleichen die „vollkommenen Wächter“ (414b; 428d), soll heißen: die Philosophenkönige, Jagdhunden, die man zum Jagen tragen muß. Allenfalls zwei Gründe können sie dazu bewegen, sich den Angelegenheiten der Polis zu widmen: Zum einen die Einsicht, daß sie der Polis, die ihnen eine so sorgsame Erziehung hat angedeihen lassen, etwas schuldig sind (520b–c; 500d); zum zweiten die Sorge, daß, wenn sie selbst sich der Politik verweigern, sie dann von Leuten regiert werden, von denen sie nicht regiert werden möchten (347c).

Platons Ansichten widersprechen nicht nur dem common sense, sie widersprechen auch und vor allem dem Selbstverständnis der Politiker; damals wie heute. Schon Cicero war der Ansicht, daß diejenigen, die das Zeug zur Politik haben, „alles Zaudern von sich werfen“ müssen, „denn anders kann kein Staat gelenkt werden“ (off. 1, 72; vgl. 1, 28). Erfolgreiche Politiker müssen zur Politik nicht überredet werden, sie sind ihr mit allen Fasern ihres Wesens verfallen. Auch wenn sie hundertmal beteuern, sie würden lieber Rosen züchten: die Politik ist und bleibt ihr einziges Lebenselixier.²¹

Gemessen an den geschichtlichen Erfahrungen ist Platons These sicher unrealistisch, aber ist sie deshalb schon lächerlich? Was wollte Platon mit ihr denn sagen? Wenn ich recht sehe Dreierlei. Einmal wollte er zu bedenken geben, daß die Tätigkeit des Politikers kein normaler Beruf ist, den man anstrebt, sondern ein Ehrenamt, das einem anvertraut wird. Zweitens wollte er davor warnen, den Staatsdienst zum Tummelplatz ehrgeiziger oder intriganter Wichtigtuer zu machen, die das Machtspiel um seiner selbst willen lieben und darüber den Zweck der Politik, das gemeine Beste, vernachlässigen. In den Augen Platons ver-

²¹ La Bruyère bemerkt irgendwo: „Ein Mensch, der eine Zeitlang dort gesessen hat, wo der Knoten des Geschehens sich schürzt, kann das nicht mehr entbehren; sein ganzes übriges Leben ist von Sehnsucht danach erfüllt“. Auf gut deutsch: Die Katze läßt das Mäusen nicht.

dient Macht allein der, der die Lust an der Macht in sich selbst überwunden hat. Wenn Politik etwas wird, „worum man sich reißt und schlägt, (dann) muß ein solcher einheimischer und innerer Krieg die Kriegführenden selbst und den übrigen Staat verderben“ (521a). Drittens wollte er daran erinnern (421a), daß das Geschäft des Politikers schwieriger, verantwortungsvoller und risikoreicher ist als jeder andere Beruf: Schwieriger, weil es allseitige Fähigkeiten verlangt, die ein Einzelner selten erbringen kann; verantwortungsvoller, weil die Irrtümer und Mißgriffe der Politiker die gesamte Polis in Mitleidenschaft ziehen können; risikoreicher, weil politische Maßnahmen häufig ungewollte Folgen haben, die sich nicht vorhersehen lassen. Deshalb, so folgert Platon, sollte man politische Ämter nicht ohne Skrupel, vielmehr mit einer gewissen Scheu übernehmen, ungewiß, ob man der Aufgabe gewachsen ist. Sind solche Überlegungen heute ganz und gar überholt?

Ist die Philosophenherrschaft ein bloßer Wunschtraum? Für Platon war sie mehr als das (450d; 540d): Sie war ein Paradigma (*paradeigma*), ein Muster (472d). Über die Aussichten dieses Paradigmas, einmal verwirklicht zu werden, machte er sich keine Illusionen. Wiederholt betonte er, die Herrschaft der Philosophenkönige sei zwar möglich, aber wenig wahrscheinlich; selbst unter günstigen Umständen und mit Hilfe der Götter sei sie höchstens annähernd zu verwirklichen (492a; 493a; 499c–d; 502c; 540d). Aber das hielt ihn nicht davon ab, an dem Modell festzuhalten; es sei, sagt er, „ein Muster im Himmel“, „aufgestellt für den, der sehen und nach dem, was er sieht, sich selbst einrichten will“ (592b). Anders ausgedrückt, die Idee der Philosophenherrschaft ist ein Ideal, das, wie alle Ideale, auch dann gültig bleibt, wenn es auf Erden immer wieder unterliegt (472e).

Der Blick für den Nächsten und die Schattenseiten des Sozialstaats

Zu Moses Mendelssohns Unterscheidung zwischen Zwangs- und
Gewissenspflichten

Prof. Dr. Klaus Kremer, Trier, zum 70. Geburtstag

1. Die Ebene der naturrechtlichen Konstruktion

Im Zentrum von „Mendelssohns naturrechtlich-politischem Bekenntnis“¹, das hier nicht in allen seinen Einzelheiten entwickelt werden kann, steht die Unterscheidung zwischen „Zwangspflichten“ und „Gewissenspflichten“ (VIII 115) auf der einen sowie die ihr entsprechende Unterscheidung zwischen „Zwangsrechten“ und „Ansprüchen“ (VIII 114 f.) bzw. dem „Recht zu bitten“ (VIII 121) auf der anderen Seite.² Beide, Zwangspflichten wie Gewissenspflichten, sind Pflichten im strengen Sinne, d. h. „Schuldigkeit“ bzw. „sittliche Notwendigkeit“ (VIII 115), der sich der Mensch nicht entziehen kann, ohne Schuld auf sich zu laden. Was diese beiden Formen von Pflicht jedoch grundlegend voneinander unterscheidet, das ist der Umstand, daß die Einhaltung im ersten Falle von dem Inhaber der Zwangsrechte erzwungen werden darf, während im zweiten Fall nur der Appell, die Bitte, übrigbleibt. Eben deshalb spricht Mendelssohn im ersten Fall von „vollkommenen“, im zweiten dagegen von „unvollkommenen“ Pflichten (VIII 115). Die erste Pflicht ist die negative Pflicht, das Eigentum des Gegenüber zu re-

¹ So Alexander ALTMANN in seiner glänzenden Einleitung zu: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. In: Moses MENDELSSOHN, Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Begonnen von Ismar ELBOGEN, Julius GUTTMANN, Eugen MITTWOCH, Fortgesetzt von Alexander ALTMANN, Bd. VIII: Schriften zum Judentum II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, S. XXIII. – Mendelssohns Schriften werden im folgenden nach der Jubiläumsausgabe zitiert; römische Ziffern ohne weiteren Zusatz bezeichnen die Bandnummern, arabische mit Schrägstrich die Halbbände, bloße arabische Ziffern die Seitenzahlen dieser Ausgabe.

² Zur Quellengeschichte vgl. die Anmerkungen des Herausgebers VIII 306 ff. sowie Alexander ALTMANN, Moses Mendelssohn über Naturrecht und Naturzustand. Jetzt in: DERS., Die trostvolle Aufklärung, Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, S. 164–191.

spektieren; sie gründet in dem klassischen Rechtssatz des „Neminem laede!“ (III/1 281), „beleidige nicht“ (VIII 117) und ist eine bloße „Unterlassungspflicht“ (VIII 117). Die zweite dagegen ist die positive Pflicht, dem Bedürftigen mit dem eigenen Eigentum, zu dem auch die eigenen Kräfte zählen (vgl. VIII 116), zu helfen. Sie artikuliert, in der Sprache der Gegenwart formuliert, die ‚Sozialpflichtigkeit‘ des Eigentums.

Der Grund für die ‚Unvollkommenheit‘ der positiven Pflicht zu helfen ist für Mendelssohn nicht etwa ihr geringeres moralisches Gewicht. Auch die Pflicht zu helfen ist eine „Schuldigkeit“ im strengen Sinne, die den Menschen mit einer „sittlichen Notwendigkeit“ konfrontiert. Wer sie nicht erfüllt, handelt unsittlich. Der Grund für die Unvollkommenheit der positiven Pflichten liegt vielmehr einzig und allein in der Endlichkeit des Menschen: „Wie ... das Vermögen der Menschen eingeschränkt, und also erschöpft ist; so kann dasselbe Vermögen oder Gut zuweilen nicht mir und meinem Nebenmenschen zugleich dienen. So kan ich auch dasselbe Vermögen oder Gut nicht gegen alle meine Nebenmenschen, nicht zu allen Zeiten, auch nicht unter allen Umständen zum Besten anwenden“ (VIII 116 f.). Der grenzenlosen Not der Nebenmenschen steht bei jedem, auch dem Wohlhabendsten, die Begrenztheit der eigenen Mittel gegenüber. Sie ist es, die mich vor die Notwendigkeit stellt, eine Auswahl zu treffen und selbst zu entscheiden, wem ich meine Hilfe zukommen lassen will und wem nicht. Was der unvollkommenen Pflicht daher fehlt, das ist das Moment der Erzwingbarkeit durch einen anderen. Zur Erfüllung vollkommener Pflichten kann der Mensch guten Gewissens von außen gezwungen werden, zu unvollkommenen Pflichten kann er sich nur selbst zwingen: „Niemand hat ein Zwangsrecht mir vorzuschreiben, *wie viel* ich von meinen Kräften zum Besten anderer anwenden, und *wem* ich die Wohlthat davon angedeihen lassen soll. Auf mein Gutdünken allein muß es ankommen, nach welcher Regel ich die Collisionsfälle entscheiden will“ (VIII 118).

Diese Notwendigkeit der eigenen Entscheidung wird durch eine andere, anthropologisch verankerte Grundeinsicht Mendelssohns noch verschärft. Sie wurzelt in seiner Auffassung von der „Bestimmung des Menschen“.³ Mendelssohns klassische Formulierung dieser Auffassung,

³ Zum Problem der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn vgl. Norbert HINSKE, Das stillschweigende Gespräch, Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant. In: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, hrsg. von Michael ALBRECHT, Eva J. ENGEL und Norbert HINSKE, Tübingen 1994, S. 135–156. In seinem Beitrag über Abbt und Mendelssohn hat Lorenz, freilich ohne auf die von mir dagegen ins Feld geführ-

die die deutsche Kultur- und Geistesgeschichte, insbesondere die deutsche Klassik, aufs tiefste beeinflusst hat, lautet:

„Bestimmung des Menschen.

Nach Wahrheit forschen;

Schönheit lieben;

Gutes wollen;

das Beste thun“ (VI/1 195).

Für den vorliegenden Zusammenhang sind die beiden letzten Zeilen von Belang. Sie enthalten nicht etwa eine überflüssige Verdoppelung, sondern eine entscheidende Zuspitzung der ethischen Forderungen, vor die sich der Mensch gestellt sieht. Es genügt nicht, „Gutes“ zu wollen und sich von dem bloßen Gefühl des Mitleids, von Rührung und Betroffenheit leiten zu lassen. Alles das hat einen hohen Wert. Der Mensch wird aber erst dann seiner Bestimmung gerecht, wenn er zugleich seine Vernunft – oder genauer: seine Urteilskraft – anstrengt und mit seinen eingeschränkten Mitteln wirklich „das Beste“ zu tun versucht.⁴ Das setzt zuerst und zunächst einmal genaues Hinsehen voraus. Eben deshalb fährt Mendelssohn in *Jerusalem*, seinem rechtsphilosophisch-politischen Hauptwerk, fort: „und da ich schuldig bin von mei-

ten Argumente einzugehen, die Auffassung von Werner Schneiders zu verteidigen versucht, bei Mendelssohns Ausführungen zum Problem der Bestimmung des Menschen handele es sich um einen „inhaltsleeren anthropologischen Formalismus“. Stefan LORENZ, Skeptizismus und natürliche Religion, Thomas Abbt und Moses Mendelssohn in ihrer Debatte über Johann Joachim Spaldings Bestimmung des Menschen. In: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, a. a. O. S. 113–133, hier S. 130 f. Möglicherweise haben Schneiders und Lorenz auf ihre Weise sogar recht: Wer sich von der Philosophie konkrete ideologische Festlegungen, egal welcher Art, verspricht, wird bei einem Denker wie Mendelssohn in der Tat kaum auf seine Kosten kommen. Aufgabe der Philosophie aber ist es nicht, dem Menschen inhaltliche Verhaltensmuster vorzugeben. Alle solche Festlegungen sind in Wahrheit Verkürzungen des Menschen. Aufgabe der Philosophie ist es vielmehr, ihm dabei behilflich zu sein, sich über sich selbst und seine Möglichkeiten klar zu werden. Eben das leistet die Philosophie Mendelssohns, wie gerade der vorliegende Problemzusammenhang zeigt, in hohem Maße.

⁴ Als vermutliche Quelle vgl. Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, *Initia philosophiae practicae primae*, Halle 1760, S. 19 (§ 43) „quaere perfectionem, quantum potes i.e. in eo intensionis gradu, qui tibi in se possibilis“. S. 20 (§ 44): „Cum non quaerenda solum sit perfectio, sed et quanta a nobis obtineri potest, § 43, cum non bona solum, sed et plurimum bonorum nobis possibilium optima committere obligamur ..., fac quod facti tibi optimum est“. BAUMGARTEN, selbst gläubiger Christ, fügt eigens hinzu: „Haec obligatio est naturalis, et rationalis, de qua ipsi athei theoretici, qua tales, convinci possunt“. Wiederabgedruckt in: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XIX, Berlin u. Leipzig 1934, S. 25.

nen Kräften den bestmöglichen Gebrauch zu machen; so kommt es auf die Auswahl und nähere Bestimmung an, wie viel von dem Meinigen ich zum Wohlwollen bestimmen soll? Gegen wen? zu welcher Zeit, und unter welchen Umständen?“ (VIII 117). Das aber bedeutet zugleich: „Mir, und mir allein, kommt ... das Entscheidungsrecht zu, *ob* und *wieviel*, *wenn*, *wem*, und unter welchen Bedingungen ich zum Wohltun verbunden bin?“ (VIII 117). Die „Aufopferung“ muß demzufolge „eigenen Willens und aus freiem Triebe geschehen“ (VIII 121).

Eben diese moralische Notwendigkeit, aus den mir zur Verfügung stehenden Mitteln und Möglichkeiten „das Beste“ zu machen, dient jedoch nicht etwa nur dem Anderen, dem „Nebenmenschen“, sondern Hand in Hand damit auch der Entfaltung bzw. Ausbildung meiner eigenen Anlagen und Kräfte; sie dient meiner eigenen Vervollkommenung. Sie macht aus meinen Möglichkeiten Wirklichkeiten, sie ist ein wichtiger Teil meiner „Bildung“ im ursprünglichen Sinne des Wortes. Die Notwendigkeit, immer wieder neu zu überprüfen, „Gegen wen? zu welcher Zeit, und unter welchen Umständen“ ich von meinen begrenzten Hilfsmitteln Gebrauch machen sollte, schärft meinen Blick für die Situation des „Nebenmenschen“ und bewahrt mich davor, nur mit mir selbst beschäftigt zu sein. Niemand kann daher die Frage, in welcher konkreten Situation er helfen sollte (und in welcher nicht), ohne selbst Schaden zu nehmen, an andere delegieren. Wohlfahrtsorganisationen, wie immer ihre Plakate auch aussehen mögen, sind kein Ersatz für individuelle Nächstenliebe. Nicht wenige, die wirklich helfen wollen, werden sich heute immer wieder die Frage vorlegen, welche(n) der unzähligen Wohlfahrtsverbände sie mit ihren begrenzten Mitteln unterstützen sollen und welche(n) nicht. Da solche Verbände nur zu oft bewußt oder unbewußt zugleich auch ideologische Ziele verfolgen und im Laufe der Zeit eine Eigendynamik entwickeln, ist das eine durchaus berechtigte, ja unabweisbare Frage. Aber der prüfende Blick auf die Organisation ist nicht der wache Blick für den Nächsten und sein persönliches Schicksal. Spendenbereitschaft, so sinnvoll sie in bestimmten, genau überlegten Einzelfällen auch sein mag, ist etwas anderes als wohlwogene Nächstenliebe.⁵

⁵ In der Sache sind Mendelssohn und Kant an dieser Stelle trotz der Verschiedenheit ihrer Quellen, ihrer Sprache und ihres Denkstils nicht gar so weit voneinander entfernt. In Kants Anthropologievorlesungen finden sich im Zusammenhang mit der Frage nach der inneren, vom Menschen selbst zu leistenden Mündigkeit sarkastische Bemerkungen über den Almosenier, eine Einrichtung, die bis in das sechste Jahrhundert zurückgeht und immer wieder ihre Funktion gewechselt hat. Vgl. Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-

2. Die Ebene des positiven staatlichen Rechts

Mit diesem ersten Gedankengang ist nun freilich nur die naturrechtliche Problemstellung im Denken Mendelssohns umrissen. Sie kann einen Leitfaden für die Gesetzgebung des Staates abgeben, aber das positive Recht nicht ersetzen. Mendelssohn schreibt mit Bedacht: „ich kann im Stande der Natur durch keine Zwangsmittel, zu keinerley Zeit, zum Wohlthun angehalten werden“ (VIII 117), und er erklärt mit der ihm eigenen Genauigkeit, es sei ein „*Naturgesetz*, daß der Mensch im Stande der Natur unabhängig sey, und ihm allein das Recht zukomme, die Collisionsfälle zwischen *Selbstgebrauch* und *Wohlwollen* zu entscheiden“ (VIII 120). Die wiederholte Redewendung „im Stande der Natur“ bringt den Unterschied zum „Stand der Geselligkeit“ bzw. zum staatlichen Recht zum Ausdruck. Auf der Ebene staatlichen Zusammenlebens, dem stets so etwas wie ein „*pactum tacitum*“, ein „stillschweigender Vertrag“ im Sinne Platons⁶ (vgl. VI/1 128 ff.) zugrunde liegt, können sich Gewissenspflichten mit guten Gründen in Zwangspflichten verwandeln. „Geselligkeit“ nämlich ist nicht ohne „Aufopferung“ (VI/1 129) zu haben, es gibt sie nicht zum Nulltarif.⁷ „Jede Gesellschaft erfordert ihren Beitrag. Jedes Glied derselben muß auf einen Theil seiner Rechte und Freiheiten, zum Besten des Ganzen, Verzicht thun“ (VI/1 129). „Wer ... sich die Vorthelle und Rechte der Gesellschaft zu Nutze macht, der versteht sich eben dadurch stillschweigend zur öffentlichen Verbindlichkeit, und übernimmt die gesellschaftlichen Pflichten“ (VI/1 136).

Wundlacken, hrsg. von Arnold KOWALEWSKI, München u. Leipzig 1924 [Neudruck Hildesheim 1965], S. 148: „So war es ehemals der Gebrauch, daß sich viele Leute Menschen hielten, die für sie ein gut Gedächtnis oder wohl gar ein gutes Herz haben sollten. Von der letztern Beschaffenheit sind doch eigentlich die Almoseniere“. Man mag sich fragen, ob oder inwieweit die Wohlfahrtsverbände heute nicht die Almoseniere des zwanzigsten Jahrhunderts sind, die den Menschen nur zu gern die Anstrengung des persönlichen Helfens, für Kant offenbar ein wichtiger Ausdruck der inneren Mündigkeit, abnehmen.

⁶ Vgl. PLATON, Kriton 51e. Zur Theorie des stillschweigenden Vertrages im Naturrecht des 18. Jahrhunderts vgl. Diethelm KLIPPEL, Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts, Paderborn 1976, S. 45 ff. Mendelssohn greift jedoch, und zwar vermutlich nicht aus Zufall, auf die sehr viel tiefer verankerte, naturgemäß von ganz anderen Motiven geleitete Entwicklung des Gedankens bei Platon zurück, auf die Klippel bedauerlicherweise nicht eingeht.

⁷ Zu den staatsrechtlichen Problemen vgl. Alexander ALTMANN, Prinzipien politischer Theorie bei Mendelssohn und Kant. Jetzt in: DERS., Die trostvolle Aufklärung, a. a. O. S. 192–216.

In Mendelssohns Vorrede zu *Manasseh Ben Israel Rettung der Juden* heißt es demgemäß: „Durch Verträge können bloß unvollkommene Rechte in vollkommene, unbestimmte Pflichten in bestimmte verwandelt werden. Was ich dem menschlichen Geschlechte überhaupt zu leisten schuldig bin, kann durch einen Vertrag auf eine gewisse Person eingeschränkt, und eben dadurch die unbestimmte innere Pflicht gegen die Menschheit, in eine bestimmte, äussere Pflicht gegen diese Person umgeschaffen werden“ (VIII 19). Für die staatliche Ordnung der Dinge bedeutet das: „Da [= während] im Stande der Natur alle positive Pflichten der Menschen gegen einander, alle Verbindlichkeit zu thun und zu leisten, bloß unvollkommene Pflichten und Verbindlichkeiten sind; so können und müssen im Stande der Geselligkeit viele derselben bestimmt, näher eingeschränkt und in vollkommene verwandelt werden“ (VIII 20). Die staatliche Ordnung versetzt den Menschen demgemäß in eine von Grund auf veränderte Situation. Auf dieser zweiten Ebene kann er durchaus zum Wohltun gezwungen werden. Eben hier liegt die Rechtfertigung des Sozialstaats. Die Abschätzung aber, wie weit ein solcher Zwang tunlich ist und welche ungewollten Nebenfolgen er nach sich ziehen kann, führt auf eine dritte, nicht weniger wichtige Ebene. Es ist dies die Ebene des politischen Augenmaßes.

3. Die Ebene des Politischen

Das prinzipielle Recht des Gesetzgebers, sich über den wahren Charakter der Gewissenspflichten hinwegzusetzen, sie in Zwangspflichten zu verwandeln und das Wohltun von Amts wegen zu organisieren, bedeutet für Mendelssohn nämlich alles andere als einen billigen Freibrief für immer neue staatliche Regelungen. Ganz im Gegenteil, es ist seiner Auffassung nach eine ständige Herausforderung an die politische Urteilskraft. Jede einzelne soziale Regelung will für sich überlegt sein. Die schwierige Aufgabe des Gesetzgebers ist es, die sozialen Hilfen des Staates so zu organisieren, daß er niemanden überfordert (etwa durch zu hohe Steuer- oder Abgabenlasten) und die private Hilfsbereitschaft damit nicht von vornherein im Keim erstickt. Die Sozialpflichtigkeit des Eigentums bedeutet keinesfalls, wie ein weitverbreiteter logischer Kurzschluß heute annimmt, daß es Aufgabe des Staates wäre, sie in allem und jedem gesetzlich zu regeln. Überzogene staatliche Regelungen gefährden vielmehr die eigentliche Würde des Eigentums, die nicht etwa im privaten Konsum besteht, sondern in der Möglichkeit, dem „Nebemenschen“ aus freien Stücken zu helfen und nach eigenem Ermessen „das Beste“ zu tun. Der Gesetzgeber ist daher gut beraten, wenn er Freiräume für private Hilfsbereitschaft schafft und soviel wie

irgend möglich der Eigeninitiative des Einzelnen überläßt. Denn dieser ist nur dann „glücklich, wenn diese Aufopferung eigenen Triebes geschieht, und er jedes Mal wahrnimmt, daß sie blos zum Behuf des Wohlwollens von ihm geschehen sey. *Wohlwollen* macht im Grunde glücklicher, als *Eigennutz*; aber wir müssen uns selbst und die Aeussereung⁸ unserer Kräfte dabey empfinden“ (VIII 111).

Für die politische Praxis bedeutet das: „Es ist z. B. nicht rathsam, daß der Staat alle Pflichten der Menschenliebe, bis auf die *Almosenpflege*, übernehme, und in öffentliche Anstalten verwandele. Der Mensch fühlt seinen Werth, wenn er Mildthätigkeit ausübt; wenn er anschauend wahrnimmt, wie er durch seine Gabe die Noth seines Nebenmenschen erleichtert; wenn er giebt, weil er will. Giebt er aber, weil er muß; so fühlt er nur seine Fesseln“ (VIII 112). Diese Sätze formulieren geradezu so etwas wie ein politisches Credo Mendelssohns. In seinen *Kollektanenbüchern*, in denen sich ja nicht selten die riskanteren Formulierungen finden⁹, heißt es im November 1781 parallel dazu: „Es ist aber nicht gut, alle Liebespflichten in Zwangspflichten zu verwandeln, damit die Menschen im gesellschaftlichen Leben Gelegenheit finden mögen, sich im Wohlthun und Erzeugung der Liebesdienste zu üben. Wo der Staat mir durch ein Gesetz Almosen abfordert und vertheilt, da finde ich keine Gelegenheit, meine Theilnehmung und mein Erbarmen werththätig zu üben; und wenn sogar die Werke der Großmuth, der Erkenntlichkeit, der Freundschaft u.s.w. durch Gesetze bestimmt seyn sollen, da verlieren alle diese Tugenden ihren Wert“ (III/1 281 f.). Die Reduzierung der Moralität auf die Legalität überfordert die Möglichkeiten des Staates und untergräbt auf Dauer jede menschliche Gesellschaft.

Auch diese Überlegungen stehen, wie gerade die letzte Äußerung zeigt, in engstem Zusammenhang mit der Frage nach der Bestimmung des Menschen. Der Mensch muß die Wahrheit des Satzes: „*Wohlwollen* macht im Grunde glücklicher, als *Eigennutz*“ (VIII 111) immer wieder am eigenen Leibe erfahren können, um diese Seite an sich auszubilden. Überzogene staatliche Regelungen können daher nur zu leicht dazu führen, daß sich der Einzelne überfordert in die Sphäre des Privaten zurückzieht und die Kräfte der Hilfsbereitschaft in sich verkümmern läßt. Eine wichtige Dimension menschlicher Bildung geht damit verloren. Die Ellenbogengesellschaft ist dann als Gegenreaktion die zwangsläufi-

⁸ Mit G. B. MENDELSSOHN.

⁹ Vgl. die Bemerkung Fritz BAMBERGERS: „äußerst aufschlußreich ist schließlich der Einblick in die intime Sphäre privater Meinung, den wir gewinnen, wenn in diesen nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Notizen der verbindliche und vorsichtige Mendelssohn sich ungezwungener als sonst ohne Zurückhaltung äußert“ (II S. XI).

ge Folge des Sozialen. Sie ist das ungewollte Kind eines exzessiven Sozialverteilungsstaats, der alles besser als der Einzelne zu wissen meint und deshalb immer neue Sozialgesetze produziert. Der Einzelne flüchtet sich dann nur allzuleicht in den Konsum. Er ersetzt den Reichtum seiner Entfaltungs- und Betätigungsmöglichkeiten durch den Reichtum seiner Verbrauchsgüter. Sozialstaat und Konsumstaat sind Zwillingsskinder.

Insbesondere in seiner Rolle als Ehrenmitglied der 1783 in Berlin gegründeten Mittwochsgesellschaft, der „Gesellschaft von Freunden der Aufklärung“, wie ihr interner Name lautete, hat Mendelssohn diese Auffassung wiederholt pointiert zum Ausdruck gebracht.¹⁰ Von einer ganzen Reihe von Diskussionen jener Gesellschaft nämlich sind uns seine schriftlichen Stellungnahmen, die sogenannten Voten, erhalten geblieben, teilweise durch ihre nachträgliche Veröffentlichung in der *Berlinischen Monatsschrift*,¹¹ teilweise als bloß handschriftlich überlieferte Texte.¹² Diese Voten zählen, von der Politikwissenschaft großenteils noch völlig unentdeckt, zu den spannendsten Texten der politischen Philosophie der deutschen Spätaufklärung. Sie greifen auf die Auffassungen zurück, die Mendelssohn bereits in *Jerusalem* entwickelt hatte,

¹⁰ Zur Mittwochsgesellschaft vgl. Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, In Zusammenarbeit mit Michael ALBRECHT ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert HINSKE, Darmstadt 1990 (1973), S. XXIV – XXXII sowie den Literaturbericht S. 580–589.

¹¹ Das prominenteste Beispiel ist Mendelssohns Beitrag: Ueber die Frage: was heißt aufklären?, ein Votum vom 16. Mai 1784, das dann im September 1784 in der Berlinischen Monatsschrift erschienen ist. Vgl. Norbert HINSKE, Mendelssohns Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Oder Über die Aktualität Mendelssohns. In: Ich handle mit Vernunft..., Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung, hrsg. von Norbert HINSKE, Hamburg 1981, S. 85–117, insbes. S. 86 ff. und S. 110. Aber auch bei dem Beitrag: Soll man der einreißenden Schwärmerei durch Satyre oder durch äußerliche Verbindung entgegenarbeiten?, von Mendelssohn im Februar 1785 in der Berlinischen Monatsschrift (Bd. 5, S. 133–137) veröffentlicht, handelte es sich ursprünglich um ein Votum für die Mittwochsgesellschaft. Die handschriftliche Fassung vom 19. August 1784 (die gelegentlich die eindeutig bessere Lesart enthält) hat sich im Möhsen-Nachlaß erhalten. Vgl. Birgit NEHREN, Aufklärung – Geheimhaltung – Publizität, Moses Mendelssohn und die Berliner Mittwochsgesellschaft. In: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, a. a. O. S. 93–111, hier S. 102, Anm. 26. Daß solche ursprünglichen Voten, die ja naturgemäß auf die vorangegangenen, oft höchst unterschiedlichen Stellungnahmen der Debatte Bezugnehmen, ganz anders zu lesen sind als ein Aufsatz, der in der Regel von einer einheitlichen Fragestellung geleitet wird, liegt auf der Hand.

¹² Vgl. die Abbildung eines solchen handschriftlichen Votums (VI/1 102) bei Michael ALBRECHT, Moses Mendelssohn, 1729–1786, Das Lebenswerk eines jüdischen Denkers der deutschen Aufklärung [Ausstellungskataloge der Herzog-August-Bibliothek, Nr. 51], Weinheim 1986, S. 163.

und konkretisieren sie, führen sie aber auch mehr als einmal an wichtiger Stelle weiter. Die Offenheit, mit der führende Ministerialbeamte des Preußischen Staates in dieser Geheimgesellschaft mit Privatleuten unterschiedlichster Couleur die heikelsten Fragen der Gesetzgebung diskutierten, und zwar Jahre vor der Französischen Revolution, ist gut geeignet, so manches vorschnelle Urteil über den Preußischen ‚Obrigkeitsstaat‘ als Vorurteil zu enthüllen. Mendelssohn selbst aber sah in seiner Mitgliedschaft wohl die einmalige Chance, mit seinem Denken unmittelbaren Einfluß auf die politische Gestaltung seines Landes zu nehmen.¹³

Die vielleicht wichtigste, auch heute keinesfalls überholte politische Maxime, die Mendelssohn im vorliegenden Zusammenhang formuliert, lautet: „Überhaupt muß [= darf] der Zwang nie weiter gehn, als die Gefahr des Mißbrauchs“. „Die Maxime ist richtig: je mehr Zwangsgesetze, desto größeres Elend“ (VI/1 134). Zur Erläuterung führt Mendelssohn aus: „Indessen ist ... jeder Zwang an und für sich ein Übel. Wenn er auch zur Glückseligkeit führt, so werden doch dadurch die Mittel zur Glückseligkeit, welche Selbstgüter seyn können, in bloße Mittel ... verwandelt, und dadurch schon wahre Glückseligkeit vermindert“ (VI/1 132). Was aus freien Stücken hervorgebracht oder gegeben wird, ist Ausdruck der eigenen Lebenskraft, ist „Selbstgut“, ein Wert in sich. Es ist ein Moment der freien Selbstentfaltung des Einzelnen. Was dagegen verteilt wird, ist „bloßes Mittel“, ein bloßer Gegenstand des Konsums. Der Andere erhält mit Sicherheit weniger, auch wenn er möglicherweise mehr erhält. Es ist zuerst und zunächst der Verteilungsstaat, der den Menschen, den gebenden wie den nehmenden, Schritt für Schritt der freien Selbstentfaltung seiner Kräfte beraubt und zum bloßen Konsumenten macht. Eben dadurch aber besorgt er in Wahrheit nicht das Glück, sondern das Unglück. Er ist nicht etwa durch eine Verkettung mißlicher Umstände, sondern mit innerer Notwendigkeit ein Staat der Unzufriedenheit und Frustration. Die Verteilungsmechanismen müssen sich daher immer wieder neu überbieten. Es ist eine Schraube ohne Ende. Ein Sozialverteilungsstaat, mit dem seine Bürger auf Dauer zufrieden wären, ist daher eine *contradictio in adiecto*, ein Widerspruch in sich. Wo alles zum bloßen Mittel des Konsums geworden ist, bleibt für Glück kein Raum.

¹³ Vgl. Alexander ALTMANN, Moses Mendelssohn, A Biographical Study, London 1973, S. 656: „Judging from the tone and temper of his *vota* and his essays, Mendelssohn felt entirely in his element as a member of this society.“ „The extent to which he identified himself with the society can be sensed from the alacrity with which he participated in its activities.“

Die Bedeutung der Heiligen Schrift in der *Theologia naturalis* des Raimundus von Sabunde († 1436)

Prof. Dr. Klaus Kremer, Trier, zum 70. Geburtstag

Der vermutlich aus dem katalanischen Gerona stammende Raimundus von Sabunde (Ramón Sibiuda) hat als Professor der Theologie an der Universität von Toulouse im Jahre 1436 kurz vor seinem Tod ein Werk verfaßt, das unter den Namen *Theologia naturalis* oder *Liber creaturarum* oder *Scientia de homine* in die Geschichte eingegangen ist¹ und zahlreiche Denker, darunter Nikolaus von Kues und vor allem Michel de Montaigne, nachhaltig beeinflusst hat². Es ist der „Entwurf einer neuartigen philosophisch-theologischen Summe, die von Autoritätsbeweisen absieht“ und den Menschen durch die Betrachtung der Geschöpfe „zu sich selbst und über sich selbst hinaus zu Gott“ führt³.

Für den Theologen stellt sich vor allem die Frage nach dem Platz der Heiligen Schrift in diesem System. Sibiudas Aussagen im Prolog seines Werkes lassen aufhorchen. Er verspricht da, seine Wissenschaft werde den Menschen ohne Rekurs auf die Bibel und andere Autoritäten, gestützt allein auf das allen zugängliche Buch der Natur, binnen kurzer Zeit zur Erkenntnis aller zum Heile notwendiger Wahrheiten führen⁴.

¹ Den neuesten Überblick über Leben und Werk des Raimund von Sabunde mit Hinweis auf die Sekundärliteratur bietet W. A. EULER in TRE 28, 1997, 122–125. Vgl. ferner J. L. SÁNCHEZ NOGALES, Camino del hombre a Dios. La teología natural de R. Sibiuda (Granada 1995). Das Werk von Sabunde wird nach folgender Ausgabe zitiert: RAIMUNDUS SABUNDUS, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852. Mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von Friedrich STEGMÜLLER (Stuttgart-Bad Cannstatt 1966).

² Zu Montaigne vgl. CL. BLUM (dir.), Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, Paris 1990; M. GESSMANN, Montaigne und die Moderne (Hamburg 1997). GESSMANN arbeitet heraus, daß MONTAIGNE *Apologie des Raimundus Sabundus* den philosophischen Kern seiner *Essais* und damit seines ganzen Denkens bildet.

³ STEGMÜLLER, Einführung, (wie Anm. 1), 4*.

⁴ Prologus, ed. STEGMÜLLER (wie Anm. 1), 27*, 29*, 35*.

Also eine christliche Theologie ohne Rückgriff auf die biblische Offenbarung? Einem solchen Programm widerspricht nicht allein die von den Kirchenvätern inspirierte Weisung des II. Vaticanums, das Studium der Bibel solle die Seele der ganzen Theologie sein⁵. Im Mittelalter war nicht nur die Theologie, sondern die Wissenschaft überhaupt weithin Exegese der Bibel⁶. Weil man davon überzeugt war, daß die Bibel Gottes Offenbarung über sich selbst und über die ganze Welt enthalte, konnte die Aufgabe der Wissenschaft nur noch darin bestehen, den der Kirche anvertrauten Schatz der Heiligen Schrift auszulegen. Auch nachdem vor allem Thomas von Aquin differenziert und den Bereich der Welt, ja auch Aspekte Gottes als von der Vernunft her erschließbar anerkannt hatte, blieb doch bestehen, daß die Kernaussagen des Glaubens nur der biblischen Offenbarung entnommen werden können⁷. Ja, viele Theologen waren weiterhin der Überzeugung, alles Wissen aus der Bibel ableiten zu können. Etwa zur selben Zeit als Sibiuda seinen *Liber creaturarum* verfaßte, schrieb der Salmantiner Theologe Alfonso de Madrigal, genannt el Tostado, einen monumentalen Bibelkommentar, in dem er nahezu alle Fragen der Theologie und Philosophie von der Bibel her erörterte. Und noch im 17. Jahrhundert zeigte der reformierte Theologe Johann Heinrich Alsted (1588–1638) in seinem *Triumphus Bibliorum Sacrorum* (1625), wie das große Buch der Welt vollkommen im Buch der Heiligen Schrift enthalten ist⁸. Auf der anderen Seite machte sich in der beginnenden Neuzeit eine rationalistische Betrachtung breit, die die Heilige Schrift ganz dem Buch der Natur unterordnete, ja sie für überflüssig erachtete. Im Jahre 1666 veröffentlichte der reformierte niederländische Theologe Lodewijk Meyer, ein geistiger Schüler Descartes' und Freund Spinozas, ein Werk mit dem bezeichnenden Titel: *Philosophia sacrae Scripturae interpres*⁹. Gehört Ra-

⁵ CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM, Optatum totius. Decretum de institutione sacerdotali, n. 16; Dei Verbum. Constitutio dogmatica de divina revelatione, n. 24.

⁶ Vgl. CH. H. LOHR, Peter Abälard und die scholastische Exegese, in: FZPhTh 28, 1981, 95–110, besonders S. 95; K. REINHARDT, Ramón Lull und die Bibel, in: F. DOMÍNGUEZ u. a., Aristotelica et Lulliana, Steenbrugge 1995, 311–331.

⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, De rationibus fidei, kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von Ludwig HAGEMANN/Reinhold GLEI, Altenberge 1987.

⁸ J. H. ALSTED, Triumphus Bibliorum sacrorum seu encyclopaedia biblica, Frankfurt, apud Barth. Schmidt, 1625, fol. 2r–3r. Vgl. auch J.-R. ARMOGATHE (dir.), Le Grand siècle et la Bible, Paris 1989, 15.

⁹ Lodewijk MEYER, Philosophia sacrae Scripturae interpres. Exercitatio paradoxica, in qua veram philosophiam infallibilem Sacras Literas interpretandi normam esse apodictice demonstratur et discrepantes ab hac sententia expendun-

món Sibiuda zu den Vorläufern einer solchen rationalistischen Auslegung der Bibel?

Dem widerspricht die Tatsache, daß Sibiuda an anderer Stelle seiner *Theologia naturalis*, beim Übergang vom ersten zum zweiten Teil, in den Titeln (= Kapiteln) 209–216, ganz anders über die Bedeutung der Heiligen Schrift spricht. Diese Kapitel bilden geradezu einen Lobpreis auf den Vorrang der Bibel vor allen anderen Büchern, auch vor dem der Natur¹⁰. Es verwundert nicht, daß ein lutherischer Theologe des 16. Jahrhunderts, der „Diener des Worts“ Andreas Keller (1503–1562), diese Kapitel herausgriff, ins Deutsche übersetzte und unter dem Titel veröffentlichte: *Von der Übertrefflichkeit, Glaubwürdigkeit und gewaltigen Autorität der heiligen Schrift*¹¹.

Es gibt also im Werk des Ramón Sibiuda zwei zumindest auf den ersten Blick widersprüchliche Aussagen über die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Erkenntnis Gottes und der Welt. Wie sind diese wirklichen oder vermeintlichen Widersprüche zu erklären? Gibt der im Hauptteil des Textes befindliche Lobpreis auf die Heilige Schrift die ei-

tur ac refelluntur. Eleutheropolis (Amsterdam) 1666 (Münster UB: S 13452; Mikroform: YB 50.022; Mikroform erstellt von K. G. Saur München). Trad. franc. par J. LAGRÉE et P. F. MOREAU. Paris 1988. Vgl. J. LAGRÉE, Louis Meyer et la Philosophia Sacrae Scripturae interpres. Projet cartésien, horizon spinoziste, in: RSPHTh 71 (1987) 31–43; DIES., Le thème des Deux livres de la Nature et de l'Écriture, in: Groupe de recherches spinozistes. Travaux et documents. N. 4: L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste, Paris 1992, 9–4; J. LAGRÉE – P. F. MOREAU, La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza, in: Bible de tous les temps 6: Le Grand Siècle et la Bible, Paris 1989, 97–115; K. SCHOLDER, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie, München 1966, 160 ff.

¹⁰ Das Werk wird heute meist in drei Teile eingeteilt: Opus conditionis (tit. 1–222), opus restaurationis (tit. 223–321) und opus glorificationis (tit. 332–330). Vgl. SÁNCHEZ NOGALES (Anm. 1), 157–184; J. DE PUIG, Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda), Paris 1994, 77–94.

¹¹ *Von der übertrefflichkeit, glaubwürdigkeit und gewaltigen autoritet und ansehen der heiligen schrift ... Von Raymundo de Sabande vor etlich hundert Jaren beschriben, jetzt neuwlich verteütscht*. Tübingen, ohne Jahr. Exemplar in München BSB: 4Asc. 814, Beibd. 1. Aus der Widmung der Übersetzung an Agnes von Gültlingen, geborene von Gemmingen, „meiner lieben frau gvatthern“, geht hervor, daß Andreas Keller die Texte als „Diener des Worts zu Wildperg“ nach der 1502 in Nürnberg von Antonius Koberger gedruckten Ausgabe der *Theologia naturalis* übersetzt hat. Keller war von 1536 an Pfarrer von Wildperg (Nordwürttemberg); er hat einen kurzen Auszug aus Titel 189 sowie die Titel 209–216 übersetzt. Zu Andreas Keller vgl. NDB XI, 432–433 (G. Franz).

gentliche Meinung Sibiudas wieder? Sind die provozierenden Aussagen des Prologes als überspitzte und überzogene Formulierungen anzusehen und deshalb nicht ganz wörtlich zu nehmen? Es ist bezeichnend, daß Papst Pius IV. im Jahre 1564 die von Paul IV. 1558 und 1559 angeordnete Indizierung des ganzen Werkes wieder rückgängig machte und nur noch den Prolog auf dem Index der verbotenen Bücher beließ¹², was zur Folge hatte, daß die folgenden Ausgaben ohne Prolog erschienen sind.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, beide Aussagen, die des Prologes und die des Haupttextes, ernst zu nehmen und in ihrem Zusammenhang zu deuten¹³.

1. Die Aussagen des Prologes über den Vorrang des Buches der Natur vor dem der Heiligen Schrift

Sibiudas Aussagen über die Bedeutung der Bibel für die Gottes- und Selbsterkenntnis des Menschen sind zu lesen im Rahmen der Lehre von den zwei Büchern, dem Buch der Schrift und dem der Natur. Die Natur im übertragenen Sinn ein Buch zu nennen, aus dem der Mensch ähnlich wie aus der Bibel Gott erkennen kann, ist schon lange vor Ramón Sibiuda ein Topos der Philosophie und der Theologie¹⁴. Neu ist, daß Sibiuda ganz entschieden dem Buch der Natur den Vorrang gibt. Allerdings bleibt er der Konzeption verhaftet, die Wissen mit Buchwissen identifiziert. Das Wissen, nach dem der Mensch als vernunftbegabtes Lebewesen strebt, kann nach Sibiuda nicht ohne Buch erlangt werden. Darum war es höchst angemessen, daß Gott zugleich mit dem Menschen und für den Menschen ein Buch erschaffen hat, und das ist eben das Buch der Natur¹⁵. Die Natur ist also das dem Menschen angesmes-

¹² Vgl. zur Indizierung SÁNCHEZ NOGALES (wie Anm. 1), 184–199; DE PUIG, Les sources (wie Anm. 10), 64–65.

¹³ Vgl. dazu auch J. DE PUIG I OLIVER, *Esriptura i actitud humanística en el „Liber creaturarum“ de Ramon Sibiuda (+1436)*, in: *Revista catalana de teologia* 3, 1978, 127–152.

¹⁴ Zur Buch-Metaphorik vgl. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture I*, Paris 1959, 124–25; II/2, 1964, 173 ff.; M. NOBIS, Artikel 'Buch der Natur', in: *HWPh I* (1971) 957–959 und vor allem M.-A. ARIS, *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor*. Mit einer verbesserten Edition des Textes, Frankfurt/Main 1996, S. 11, Anm. 59 (dort Überblick über die neuere Literatur).

¹⁵ „Cum homo sit naturaliter rationalis et susceptibilis disciplinae et doctrinae, et cum naturaliter a sua creatione nullam habeat actu doctrinam nec disciplinam, sit tamen aptus ad suscipiendum illam, et cum doctrina et disciplina sine libro, in quo scripta est, non possit haberi, convenientissimum fuit, ne frustra

sene, mit Gottes Finger geschriebene Buch. Es ist leicht zu lesen; jeder Mensch kann es ohne Schwierigkeit innerhalb kurzer Zeit verstehen. Es ist absolut sicher; es kann nicht verfälscht werden. Durch die Sünde allerdings wurde der Verstand der Menschen so getrübt, daß das Buch der Natur für ihn unlesbar wurde. Um den Menschen aus seiner Blindheit zu erlösen, hat ihm Gott ein zweites Buch geschenkt, eben die Heilige Schrift; aus ihr kann der Sünder das zum Heil notwendige Wissen erlangen. Aus dieser Darstellung könnte man schließen, daß der Mensch nach dem Sündenfall nur mit Hilfe der Heiligen Schrift das ursprüngliche Wissen wieder erringen kann. Aber gerade diese Folgerung, die zum Beispiel Bonaventura gezogen hat¹⁶, finden wir bei Sibiuda nicht. Ihn interessiert nicht der Defekt des Buches der Natur; viel wichtiger erscheinen ihm die Defekte der Heiligen Schrift. So betont er, die Bibel, die von Gott gegeben wurde, um den Defekt des Buches der Natur zu heilen, sei selbst mit schweren Mängeln behaftet. Die Bibel bleibe den meisten Menschen verschlossen; nur die Kleriker, die Gebildeten, seien in der Lage, sie zu lesen und zu verstehen. Dazu kommt ein zweiter Mangel: Die Aussagen der Bibel könnten leicht von Häretikern falsch ausgedeutet werden. Außerdem könne die Bibel als materielle Größe auch vernichtet werden. Sie gebe dem Gläubigen also keine letzte Sicherheit und Gewißheit. Von all diesen Mängeln ist das Buch der Natur nach Sibiudas Meinung frei. Es sei allen, auch den Laien¹⁷, zugänglich. Es könne nicht verfälscht werden. In ihm könne der Mensch alle zum Heil notwendigen Wahrheiten erkennen. In der Tat führt Sibiuda in seiner *Theologia naturalis* den Menschen durch die Betrachtung der Schöpfung bis hin zur Erkenntnis des dreifaltigen Gottes.

Im Bezug auf diese Aussagen Sibiudas stellen sich zwei Fragen: Zunächst: Ist die menschliche Vernunft wirklich fähig, all das, was

homo esset capax doctrinae et scientiae, quod divina sapientia librum creaverit homini, in quo per se sine magistro possit studere doctrinam et disciplinam sibi necessariam. Propter hoc totum istum mundum visibilem creavit homini et dedit tamquam librum proprium, naturalem, infalsificabilem, Dei digito scriptum..." Prologus, ed. STEGMÜLLER (wie Anm. 1), 37*-38*.

¹⁶ Vgl. BONAVENTURA, *Breviloquium* II,15, 5. Siehe dazu DE PUIG, *Les sources* (wie Anm. 10), 201.

¹⁷ Der Laie ist in diesem Zusammenhang wohl der Ungebildete. Im Titulus 304 dagegen legt er den Unterschied von Klerikern und Laien im Sinne der Sakramententheologie dar; die Kleriker sind die ordinierten Christen. Zum Begriff des Klerikers und des Laien im Mittelalter vgl. auch R. IMBACH, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam 1989; CH. LOHR, *Metaphysics*, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, 537-638, dort S. 543.

Sibiuda in seinem Werk über Gott und die Welt ausführt, aus dem Buch der Natur zu lesen? Sibiuda sagt doch selbst, das Buch der Natur sei für den Sünder unlesbar geworden. Dem entspricht sein Hinweis am Ende des Prologes. Nur wer von Gott erleuchtet und von der Erbsünde gereinigt ist, kann im offenen Buch der Natur lesen¹⁸. Sibiuda denkt also nicht an einen rein rationalen Zugang zu Wissen und Weisheit; es handelt sich offenbar mehr um eine spirituelle Hinführung. Doch es bleibt eine zweite Frage: Wenn der von Sünden gereinigte, von Gott erleuchtete Mensch durch sich und in sich alle Wahrheiten der Heiligen Schrift findet, wird diese dann nicht letztlich überflüssig? Sicher betont Sibiuda schon im Prolog, das Lesen im Buch der Natur führe nicht von der Bibel weg, sondern zu ihr hin; es ermögliche eine neue Begründung ihrer Autorität und erleichtere das Verständnis ihrer Aussagen. Aber wenn man das gesamte Heilswissen schon auf dem grundlegenden und leichteren Weg über das Lesen in der Schöpfung erreicht, wozu dann noch die schwierige Lektüre der Bibel?

2. Der Lobpreis auf die Vorzüge der Heiligen Schrift im Haupttext (Tit. 209–216).

Die Titel (= Kapitel) 209–216 bilden einen kleinen Traktat über die Vorzüge der Heiligen Schrift, eine *laus sacrae Scripturae*. So wie Sibiuda im ersten Teil gezeigt hat, daß die Geschöpfe existieren, daß sie von Gott kommen und ein Geschenk Gottes darstellen, will er jetzt beweisen, daß die Worte der Bibel von Gott gesprochen sind, die Bibel also das Buch Gottes ist.

Im ersten Beweisgang (Titel 211) geht er aus von einer stilistischen Eigenart der biblischen Aussagen (*modus, forma, conditiones verborum Bibliae*)¹⁹ und stellt fest: die Aussagen der Bibel haben einen autoritären Charakter; die Bibel argumentiert nicht; sie geht nicht von der allen zugänglichen Erfahrung aus; sie schreitet nicht vom Bekannten zum Unbekannten fort. Daraus folgt für ihn: ihr Verfasser muß so große Autorität besitzen, daß er keiner Argumente bedarf. Das aber trifft nur auf Gott zu.

Dieser Beweis für die göttliche Autorität der Heiligen Schrift ist natürlich nur schlüssig, wenn der Leser zuvor schon zur Erkenntnis gekommen ist, daß Gott absolut wahrhaftig ist und daß man deshalb

¹⁸ „Quam quidem sapientiam nullus potest videre nec legere per se in dicto libro semper aperto, nisi sit a Deo illuminatus et a peccato originali mundatus.“ Prologus, ed. STEGMÜLLER (wie Anm. 1),. 38*.

¹⁹ Tit. 211 (wie Anm. 1), 308–311: Hic probatur, quod Deus dixit verba scripta in Biblia, et quod Biblia est liber Dei.

seinen Worten glauben muß, nicht weil sie einsichtig sind, sondern weil er, der Wahrhaftige, sie gesagt hat²⁰. Diese Erkenntnis gewinnt der Leser nach Sibiuda aus dem Buch der Natur. Insofern kann Sibiuda am Ende dieses ersten Beweises die Aussagen des Prologes wiederholen und verschärfen, daß man nämlich zuerst das Buch der Geschöpfe kennen müsse, um von da zur Erkenntnis der göttlichen Autorität der Schrift zu gelangen. „Deshalb ist das Buch der Geschöpfe die Pforte, der Weg, der Zugang, die Einführung und ein gewisses Licht im Hinblick auf das Buch der Heiligen Schrift, in dem die Worte Gottes stehen, und deshalb geht jenes diesem voraus.“²¹

Im zweiten Beweisgang (Titel 212) geht er wiederum vom Stil der biblischen Aussagen aus, daß nämlich die Bibel nicht durch Argumente überzeugt, sondern befiehlt und verbietet, Heil verheißt oder Unheil androht. Das zeigt nach seiner Meinung eindeutig, daß in der Bibel kein Geschöpf, weder ein gutes noch ein böses, sondern der Schöpfer selbst spricht. Wiederum betont er, daß man zu dieser Einsicht nur durch das Buch der Natur komme. Das Buch der Natur geht also der Heiligen Schrift voraus. Doch diese zeitliche Präzedenz bedeutet, wie er jetzt betont, keinen sachlichen Vorrang des Buches der Natur vor dem der Bibel. Im Gegenteil, das Buch der Natur geht wie eine Magd und Dienerin der Bibel voraus. Der Modus, in dem die Heilige Schrift die Wahrheiten darbietet, ist, wie er sagt, höher und größer (*altior et maior*) als der Modus der Natur; aber trotzdem stehen beide Bücher, vom selben Gott verfaßt, in vollkommener Übereinstimmung²².

Der dritte Beweisgang (Titel 213) bringt ein neues Element in die Argumentation. Offenbar gibt Sibiuda hier die vollkommene Concordia der beiden Bücher auf, wenn er feststellt, die Bibel enthalte Aussagen, die über die menschliche Natur und die menschliche Erfindungskraft hinausgehen. Dazu rechnet er die Aussagen über die göttliche Trinität, die Jungfrauengeburt, die Transsubstantiation und den zeitlichen Anfang der Schöpfung²³. Die Unverständlichkeit mancher biblischer Texte

²⁰ Ebda., 307.

²¹ Ebda., 311: „Et ideo liber creaturarum est porta, via, ianua, introductorium et lumen quoddam ad librum sacrae Scripturae, in quo sunt verba Dei; et ideo ille praesupponit istum.“

²² Tit. 302, S. 315: „Et sic apparet summa concordia, summa consonantia et summa convenientia inter librum Sacrae Scripturae et librum creaturarum; et quod liber creaturarum servit et famulatur libro Sacrae Scripturae quasi imperanti, mandanti et praecipienti, et apparet, quod non differunt nisi in modo dicendi et loquendi; quia unus loquitur per modum probationis, et alter per modum praecepti et auctoritatis.“

²³ Ebda., 315–319.

ist für Sibiuda geradezu ein Hinweis auf ihren göttlichen Ursprung. Je mehr biblische Aussagen die natürliche Fassungskraft des Menschen übersteigen, desto gewisser stammen sie von Gott und nicht vom Menschen; desto fester können und müssen sie geglaubt werden²⁴.

Auf den ersten Blick scheint es so, als ob Sibiuda damit seine früheren Aussagen zurücknehme. Genauer betrachtet, wird man das nicht sagen können. Er vertritt keineswegs die These 'credo quia absurdum'; denn die ratio selbst ist es ja, die ihre Grenzen bezüglich der übernatürlichen Geheimnisse feststellt. Auch muß man bedenken, daß er im ersten Teil, beim rationalen Aufweis der göttlichen Trinität, durchaus betont, daß die göttliche Trinität für den Menschen unbegreiflich sei²⁵. Auf der anderen Seite aber kann man nicht übersehen, daß Ramón Sibiuda in diesem dritten Beweisgang und in den folgenden Ausführungen ganz eindeutig das Buch der Heiligen Schrift über das der Natur stellt. Allerdings verwendet er dabei weniger die Unterscheidung der beiden Bücher, er unterscheidet jetzt vielmehr zwischen Gottes Offenbarung durch Worte und der durch Werke. Die Wortoffenbarung ist nach ihm eindeutig höher zu bewerten als die Werkoffenbarung.²⁶ Das Wort ist die Speise der menschlichen Seele, während er die Werke, die Geschöpfe, dem Leib zuordnet. Die Worte kommen unmittelbar aus dem Herzen und dem Mund Gottes und sprechen unmittelbar zum Menschen. Als Gottes Worte sind sie absolut gewiß und zuverlässig. Darum die Mahnung, der Mensch solle sich ganz dem Wort Gottes zuwenden, es studieren und beherzigen. Alain Guy²⁷ folgert aus diesen Texten nicht ganz ohne Grund, daß die ganze zweite Hälfte des Buches von Titel 209 an eine Betrachtung über das in der Schrift enthaltene Wort Gottes

²⁴ Tit. 213, S. 319: „Et exinde concluditur, quod quanto verba et dicta, quae sunt in sacra Biblia, sunt magis alta et supra omnem rationem et sensum, et quanto magis excedunt naturam humanam, quod magis debent credi; et dum videntur magis difficilia ad credendum, magis debent credi; quia tunc signum est, quod sunt a Deo dicta et non ab hominibus, et homo debet credere, quicquid Deus dixit. Et exinde sequitur, quod quia articuli fidei christianae sunt altissimi et supra omnem hominem, quod ex hoc et propter hoc sunt magis credibiles, et maxime certi et firmi.“

²⁵ Tit. 53, S. 64: „Quod homo potest induci ad concedendum, quod una et eadem substantia infinita, indivisa, possit esse in tribus realiter distinctis, quamvis sit incomprehensibile ab homine.“

²⁶ Tit. 214–216, S. 319–327. – Tit. 214, S. 321: „Et sic patent aliquae proprietates verbi Dei et libri sui, in quo sunt verba Dei: et etiam qualiter se debet homo habere ad librum Dei et verbum Dei; quoniam debet primo Dei librum studere, audire, et habere, et legere.“ Vgl. auch Tit. 327.

²⁷ A. GUY, *La Theologia naturalis* en son temps: structure, portée, origines, in: CL. BLUM (wie Anm. 2) 13–47, dort S. 22 und 30.

sei, freilich keine Betrachtung einzelner Schrifttexte, sondern eine Meditation über die Glaubensgeheimnisse anhand der Artikel des Glaubensbekenntnisses. Der Titel *Liber creaturarum* oder *Theologia naturalis* würde also dann nur auf die erste Hälfte zutreffen, die zweite Hälfte würde man besser *Liber sacrae Scripturae* oder *Theologia supernaturalis* überschreiben.

3. Zusammenfassende Beurteilung.

Versucht man, die verschiedenen Aussagen Sibiudas über die Rolle der Bibel zusammenzuschauen, so wird man auf jeden Fall sagen müssen: es gibt keinen Gegensatz zwischen dem im Prolog entwickelten Programm und den Ausführungen in den Titeln 209–216. Er setzt zwar jeweils verschiedene Akzente; aber seine Grundkonzeption von der Rolle der Heiligen Schrift in der *Theologia naturalis* bleibt dieselbe. Er will auf keinen Fall die Heilige Schrift der Philosophie unterordnen oder sie durch philosophische Aussagen ersetzen. Vielmehr versucht er, die göttliche Autorität der Bibel anthropologisch neu zu begründen und von der menschlichen Erfahrung ausgehend einen Zugang zu den Aussagen der Bibel zu eröffnen. Dabei paßt er die Aussagen der Bibel keineswegs an die allgemein menschlichen Vorstellungen an; ganz im Gegenteil arbeitet er gerade den Unterschied heraus zwischen einem rational argumentierenden Denken und dem Stil der Bibel, den er als autoritativ, narrativ, präzeptiv und promissiv kennzeichnet.

Was bleibt dann noch von den eingangs erwähnten Mängeln der Heiligen Schrift, daß sie nämlich nur von Klerikern verstanden und daß sie in wissenschaftlichen Disputationen leicht verfälscht werde? Vielleicht könnte man sagen, Sibiuda habe mit seiner Kritik nicht das Lesen der Heiligen Schrift selbst kritisieren wollen, sondern vielmehr den in der scholastischen Theologie üblichen wissenschaftlichen Umgang mit der Bibel. Interpretiert man Sibiudas Aussagen im Prolog so, dann plädiert er offenbar in den Titeln 214–216 für eine, wenigstens im Prinzip, allen, Klerikern und Laien, zugängliche geistliche Lesung der Heiligen Schrift. Ob er dabei an eine Lektüre der Bibel in der Volkssprache gedacht hat, ist fraglich. Ebensowenig hat er wohl die Möglichkeiten bedacht, die sich aus seinen Beobachtungen zum Stil der biblischen Aussagen für eine philologisch-historische Exegese ergeben. Sein Programm der Schriftauslegung läßt sich wohl am besten charakterisieren als das einer geistlichen Auslegung der Bibel. Im Grenzfall kommt eine solche spirituelle Biblexegese, so paradox das klingen mag, ohne die schriftlich fixierte Bibel aus. So lassen sich wohl manche radikalen Aussagen des Prologes deuten. Im Grenzfall wird es möglich, daß die vom Geist

Gottes erleuchtete, von der Sünde erlöste ratio des Menschen zur Erkenntnis des dreifaltigen Gottes und Christi kommen kann, ohne sich auf Bibeltexte und andere Autoritäten zu berufen. Wie allerdings dieser rein innerliche Glaube zustande kommt und wie er bestehen kann, das wird nicht weiter erörtert.

Wenden wir uns abschließend noch der Frage zu, ob die Position Sibiudas in der Geschichte der Bibelexegese singulär ist oder in eine Tradition eingeordnet werden kann.

4. Ramón Sibiuda in der Geschichte der Bibelexegese

Seinem Programm gemäß zitiert Sibiuda keine Quellen; der Mensch soll ja alles Wissen aus der Natur und aus sich selbst schöpfen. In Wirklichkeit stützt er sich durchaus auf literarische Quellen und steht in bestimmten Traditionen. Seine Quellen wurden schon öfter untersucht, neuerdings in den Werken von Jaume De Puig i Oliver und José Luis Sánchez Nogales²⁸.

Hier sei nur ergänzend auf eine theologische Tradition hingewiesen, in der Sibiuda möglicherweise steht, die sogenannte monastische Theologie. Mit Recht sagt man, diese Theologie lebe ganz aus der *lectio divina*, aus der Betrachtung biblischer Texte und Themen. Nun ist es sehr interessant zu sehen, daß gerade Vertreter einer solchen ganz an der Bibel orientierten Theologie hin und wieder dazu auffordern, der Gläubige solle alle Texte der Doktoren, ja sogar die Bibel hinter sich lassen und Gott in der Natur und im eigenen Herzen suchen. „Glaub einem Erfahrenen“, so schreibt Bernhard von Clairvaux an den englischen Magister Henricus Murdach, „mehr noch wirst du in den Bäumen finden als in den Büchern. Die Bäume und die Steine werden dich lehren, was du bei den Meistern nicht zu hören bekommst...“²⁹ Ähnliche Aussagen treffen wir in einem Brief des Abtes Petrus von Celle an Johannes von Salisbury³⁰. Den Schulen von Paris stellt er die Schule Christi ge-

²⁸ Vgl. Anm. 1 und 10.

²⁹ BERNARDUS DE CLARAVALLE, Ep. 106, 2; in: PL 182, 242B und in: Sancti Bernardi Opera VII, Epistolae, edd. J. LECLERCQ – H. ROCHAIS, 265–67. Vgl. auch F. OHLY, Zum Buch der Natur, in: DERS., Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung. Hrsg. von U. RUBERG und D. PEIL, Stuttgart/Leipzig 1995, 723–843, dort S. 733; G. OCCHIPINTI (dir.), Storia della teologia. II. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino, Mailand 1996, 21–22.

³⁰ PETRUS DE CELLE, Ep. ad Ioannem Saresberesiensem, in: PL 202, 519D – 520A: „O Parisius, quam idonea es ad capiendas et decipiendas animas... O beata schola, ubi Christus docet corda nostra verbo virtutis suae, ubi sine stu-

genüber, „in der Christus unsere Herzen durch das Wort seiner Kraft belehrt, wo wir ohne Studium und lectio lernen, wie wir ewig glücklich leben können.“ Am nächsten kommen den Ausführungen Sibiudas die des Wilhelm von St. Thierry in seinem Werk *Speculum fidei*. Wilhelm äußert ähnliche Kritik an der Heiligen Schrift wie Sibiuda. An den durch die Bibel bezeugten historischen Wahrheiten seien immer Zweifel möglich. Sie seien schwierig zu erforschen und nur den Gelehrten, den litterati, zugänglich. Aber der einfache, demütige Christ, der sich auf Glaube, Hoffnung und Liebe stützt, brauche keine Heilige Schrift. Er könne in der Einsamkeit ohne Codices leben. Das Buch der Wahrheit ist nicht auf Codices angewiesen³¹. Je mehr der Gläubige zur letztgültigen Wahrheit aufsteige, desto weniger brauche er die Stütze der Heiligen Schrift.

Daß Sibiudas *Theologia naturalis* in der Tradition der spirituellen Theologie steht, bezeugt auch die Tatsache, daß sein Werk in der Folgezeit vor allem von spirituellen Autoren und nicht etwa von Rationalisten rezipiert wurde³². Aus der Wirkungsgeschichte sei hier nur das Werk des Nikolaus von Kues hervorgehoben. In seiner Bibliothek befindet sich ein 1450 in Köln geschriebenes Exemplar der *Theologia naturalis*. Wir wissen, daß der Kardinal diese Handschrift 1455 erworben

dio et lectione apprehendimus quomodo debeamus eternaliter beate vivere. Non emittitur ibi liber, non redimitur magister scriptorum, nulla circumventio disputationum, nulla sophismatum intricatio, plana omnium questionum determinatio, plena universarum rationum et argumentationum apprehensio. Ibi plus vita confert quam lectio, plus prodest simplicitas quam cavillatio.“ Vgl. auch BRUNO CARTHUSIANUS, Ep. Ad filios suos Carthusienses, n. 3, in: SC 88, 84: „De vobis, dilectissimis fratribus meis laicis, dico: ... Gaudeamus et nos quoniam cum scientiae litterarum expertes sitis, potens Deus digito suo inscribit in cordibus vestris non solum amorem, sed et notitiam sanctae legis suae ... Nam cum oboedientiam veram cum omni cautela et studio observatis, manifestum est vos sapienter legere ipsum fructum suavissimum et vitale Scripturae divinae.“

³¹ GUILHELMUS DE S. THEODORICO, *Speculum fidei*, n. 3, in: PL 180, 365: „Homo fide et spe et caritate subnixus ... non indiget Scripturis, nisi ad alios forte instruendos. Itaque multi per haec tria, etiam in solitudine, sine codicibus vivunt.“ Vgl. WILHELM VON ST-THIERRY, *Der Spiegel des Glaubens ...* hrsg. von H. U. VON BALTHASAR, Einsiedeln 1981, 26; F. SANTI, *Guilelmo di Saint Thierry (non)fonte di Raimondo Lullo*, in: *Aristotelica et Lulliana*, Steenbrugge 1995, 333–354, besonders S. 341–44.

³² Vgl. den Überblick über die Wirkungsgeschichte in den Werken von SANCHEZ NOGALES (wie Anm. 1) und De Puig i Oliver (wie Anm. 10).

hat³³. Aber vermutlich kannte er das Werk schon, als er 1450 die drei Idiota-Schriften verfaßte. Die Figur des Idiota, der Wissen und Weisheit nicht aus Büchern, sondern aus der Beobachtung der Welt bezieht, erinnert an Sibiudas *Liber creaturarum*. Wie Sibiuda will auch Nikolaus von Kues keinesfalls die Bedeutung der Heiligen Schrift herabsetzen. Er betont vielmehr, vor allem in manchen Predigten, Voraussetzung für ein Verständnis der biblischen Texte sei die spirituelle Verbindung mit Christus in Glaube und Liebe. Im Unterschied zu Raimundus von Sabunde sieht Cusanus allerdings keinen Gegensatz zwischen dem argumentierenden Stil der Vernunft und den narrativen oder autoritativen Aussagen der Bibel; im Gegenteil, er versucht, philosophische und spirituelle Exegese miteinander zu verbinden.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Ramón Sibiuda will die Heilige Schrift nicht durch das Buch der Natur ersetzen. Sein Anliegen ist es vielmehr, auf der Basis einer religiös geprägten Anthropologie deren Autorität neu zu begründen und in der Tradition der spirituellen Schriftauslegung der Exegese neue Impulse zu geben. Die entscheidende Rolle in dieser Art von Exegese kommt dem Geist Gottes zu, der den Menschen erleuchtet und ihm die Heilige Schrift erschließt. Die Heilige Schrift als Schrift wird dadurch bis zu einem gewissen Grade relativiert; sie kann im Grenzfall überflüssig werden, und Gottes Geist kann, wie im Rationalismus geschehen, durch den menschlichen Geist, die ratio, ersetzt werden.

³³ Vgl. die Einleitung von R. STEIGER zu NIKOLAUS VON KUES, *Idiota de sapientia*, in: Nicolai de Cusa opera omnia V, Hamburg 1983, und in NIKOLAUS VON KUES, *Der Laie über die Weisheit*, Philosophische Bibliothek 411, Hamburg 1988.

Mystik und Scholastik

Zur Diskussion um Meister Eckhart im Blick auf seine „Quaestiones parisienses“

Prof. Dr. Klaus Kremer, Trier, zum 70. Geburtstag

Zu den zentralen Problemen der gegenwärtigen Diskussion um das Denken Meister Eckharts zählt die Frage nach der „Mystik“ dieses Autors. In der näheren Betrachtung dieser Diskussion zeigt sich, daß dabei auch die Unterscheidung von „Mystik“ und „Scholastik“ infrage gestellt wird. Aus diesem Grund thematisieren die vorliegenden Überlegungen die Frage nach der Mystik des Eckhartschen Denkens im Verhältnis zu ihrer scholastischen Eigenart. Dabei soll diese Problemstellung in der Hauptsache anhand der „Quaestiones parisienses“ Eckharts erörtert werden; ein Aspekt der angesprochenen Diskussion betrifft nämlich den Umstand, daß Eckhart Professor in Paris war und in dieser Funktion die genannten „Untersuchungen“ angestellt hat. Dementsprechend gliedern sich die folgenden Überlegungen in einen ersten Teil, der der gegenwärtigen Diskussion um die Mystik und Scholastik Eckharts gewidmet ist (I.), in einen zweiten Teil, der sich dem angesprochenen Text zuwendet (II., III.), und in einen dritten Teil, in dem zu den sich in der angesprochenen Diskussion ergebenden Fragen und im Zusammenhang damit auch zum Problem von Mystik und Scholastik bei Eckhart Stellung genommen wird (IV.).

I.

Daß sich im Zusammenhang der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Mystik Eckharts auch die Frage nach dem scholastischen Charakter seines Denkens stellt, macht bereits ein Blick auf den Anfang dieser Beschäftigung deutlich. Zu den Werken, die diesen Anfang markieren, gehört die zwischen 1874 und 1893 in drei Bänden erschienene „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter“ von Wilhelm Preger.¹ Für diesen hat „die Scholastik (...) die Tradition zur Voraussetzung, die Mystik das innere Erlebnis. (Erstgenannte) steht unter der Herrschaft der philosophischen Tradition, der Prinzipien und Denkgesetze der peripaterischen Schule. Nicht so die Mystik. Sie will das Göttliche, wie sie es in der eigenen Seele erlebt hat, zur Aussage bringen“.² Auf diese

¹ Bd. 1 Leipzig 1874, Bd. 2 a. a. O. 1881 und Bd. 3 a. a. O. 1893.

² Bd. 1 263.

Weise repräsentiert die Mystik die Subjektivierung der Gottesbeziehung und die Entfaltung einer sich kirchlicher Vermittlung entziehenden Religiosität: „Es ist das Gemeinsame fast aller oppositionellen religiösen Bewegungen des Mittelalters, dass sie mit Beseitigung dieses Mediums der kirchlichen Autorität und ihres amtlichen Thuns den Zugang zu Gott suchen.“³ Akzentuiert Preger also das Verhältnis von Mystik und Scholastik im Sinne des Gegensatzes von Tradition und Erlebnis oder allgemeiner: Vermittlung und Unmittelbarkeit, begreift Heinrich Denifle es in Reaktion auf Preger zum einen gemäß der Gegenüberstellung von theoretischem Denken einerseits und bloßer Vermittlung andererseits. Zugleich verknüpft er diese Opposition mit der Gegenüberstellung von lateinischem und deutschem Werk: „Originalität bekunden die deutschen Mystiker eigentlich bloss in der Art und Weise, die scholastischen Gedanken deutsch auszudrücken. Nicht als tiefe, klare Denker, sondern als Vermittler zwischen dem scholastischen Ideenkreis und dem Verständnisse eines deutsch sprechenden Publicums verdienen sie grosse Beachtung.“⁴

Was der Blick auf den Beginn der wissenschaftlichen Betrachtung der Mystik zeigt, ist also zum einen ihre Gegenüberstellung und Abgrenzung zur Scholastik. Was dieser Blick weiterhin deutlich machen kann, ist, daß bereits bei dieser anfänglichen Verhältnisbestimmung Momente eine Rolle spielen, die in der gegenwärtigen Debatte dieser Frage ebenfalls herangezogen werden. Wenn etwa bei Denifle zwischen den „deutschen Mystikern“ bzw. dem „Verständnisse eines deutsch sprechenden Publicums“ einerseits und dem „scholastischen Gedanken“ im lateinischen Werk Eckharts⁵ andererseits unterschieden wird, dann ergibt sich unmittelbar eine Verbindung zu dem gegenwärtig diskutierten Problem, ob es sich bei der an das lateinische und das deutsche Werk Eckharts anschließenden Unterscheidung von Scholastik und Mystik nicht um eine „falsche Alternative“ (*fausse alternative*) handelt.⁶ Und wenn in der zeitgenössischen Debatte darum gestritten wird, „ob der Thüringer Dominikanerprediger als Theologe, als Philosoph oder als Mystiker zu betrachten sei“⁷, wird man wohl ohne größere Schwierigkeiten eine Parallele dazu ziehen dürfen, daß Preger und Denifle die „Herrschaft der philosophischen Tradition“ bzw. den „tiefe(n), klare(n) Denker“ der Mystik als dem „Erlebnis“ und „Zugang zu Gott“ bzw. als „Vermittler“ gegenüberstellen.

³ A. a. O. 8.

⁴ Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte, 2 (1886), 417–615, hier: 527. Mit diesen Hinweisen auf PREGER und DENIFLE folge ich entsprechenden Überlegungen von H. PAULI, in: Aktuelle Mitgliederinformation der deutschen Cusanus-Gesellschaft, 1 (1996), 8.

⁵ DENIFLE verband mit seinem genannten Aufsatz die Erstedition lateinischer Eckharttexte, a. a. O. 533–615.

⁶ A. DE LIBERA, Introduction à la mystique rhénane, Paris 1984, 235.

⁷ N. LARGIER, Meister Eckhart. Perspektiven der Forschung, 1980–1993, in: Zeitschrift für dt. Philologie 114 (1995), 29–98, hier: 29.

Wenn aber „erst in jüngerer und jüngster Zeit (die Frage) gestellt (wird), ob und inwieweit es eine ‚Mystik‘ Meister Eckharts gibt (und diese Frage) noch am Anfang der Diskussion“ steht,⁸ scheinen erstens nicht mehr nur Details der bei Preger und Denifle getroffenen Unterscheidung von Mystik und Scholastik zur Debatte zu stehen; vielmehr wird auf diese Weise die von ihnen als unproblematisch angesehene Voraussetzung der Existenz einer Mystik Eckharts in den Blick genommen. Insofern die genannten Autoren mit dieser Voraussetzung zugleich aber auch von Eckharts Scholastik ausgingen, dürfte die Infragestellung seiner Mystik auch den Aspekt der scholastischen Eigenart seines Denkens nicht unberührt lassen. Was der Blick auf die Anfänge der wissenschaftlichen Diskussion um die Mystik Eckharts also vor allem lehrt, ist, daß gegenwärtig im Unterschied zu diesem Beginn mit der Frage nach dem Verhältnis von Mystik und Scholastik eine, wenn nicht gar die bisher als grundlegend angesehene Charakterisierung des Eckhartschen Denkens zur Disposition steht.

Den entscheidenden Vorstoß zu der skizzierten Diskussionslage hat Kurt Flasch geführt. Bei seinen und den Überlegungen der ihm folgenden Autoren lassen sich mindestens drei Aspekte unterscheiden. Der erste Gesichtspunkt betrifft eine Deutung des Eckhartschen Denkens seiner Substanz nach. Die entsprechende These Flaschs besagt, daß Eckhart eine „Philosophie des Christentums“ bzw. eine „Philosophie der Gottessohnschaft“⁹ entwickelt: Dabei gehe Eckhart zwar von dem „Vorausgesetztsein der historischen Wahrheit“ aus; doch sei deswegen ein „eigenständig philosophische(r) Weg zur Erkenntnis (dieser) Wahrheit“ nicht ausgeschlossen. Eckharts Intention sei es also, „die Wahrheit der Schrift philosophisch zu beweisen“, wobei die „Wahrheit der Schrift“ nicht ihre historische Faktizität (...), sondern ihr(en) gegenwärtige(n) Sinn“¹⁰ meint. Zentraler Bezugspunkt für diese These ist dabei Eckharts programmatische Äußerung zu Beginn seines Kommentars zum Johannesevangelium, wonach er (Eckhart) beabsichtigt, in der Auslegung dieses Textes wie in allen seinen Werken „den Inhalt des christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente aufgrund der natürlichen Beweise der Philosophen auszulegen“.¹¹

⁸ K. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik Bd. III, München 1996, 227 f.

⁹ Die erste Formulierung findet sich – als Übernahme eines gleichlautenden Titels von F. A. STAUDENMAIER – in: Die Intention Meister Eckharts, in: H. RÖTTGES u. a. (Hg.), Sprache und Begriff. Festschrift f. B. Liebrucks, Meisenheim a. Glan 1974, 292–318, hier: 301; die zweite Formulierung in: Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987, 166.

¹⁰ Die Intention Meister Eckharts, 298 f.

¹¹ Die Schriften Eckharts werden zitiert nach: MEISTER ECKHART, Die deutschen und lateinischen Werke, Stuttgart 1936 ff. (LW=Lateinische Werke): In Joh. n. 2 (LW III 4): In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea, quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum.

Ein zweiter Aspekt der Überlegungen Flaschs bezieht sich auf die Mystik Eckharts. Im Blick darauf gilt es nach Flasch, das wissenschaftliche Arbeiten Eckharts nicht vom mystischen Charakter seines Denkens zu trennen. Konkret besagt dies, Eckhart im Zusammenhang sowohl „mit der philosophischen Tradition, speziell mit der Philosophie seines Ordens“ zu sehen als auch sich klar zu machen, daß er „Professor in Paris war.“¹² Vor diesem Hintergrund ist für Flasch ebenso „das alte Etikett ‚Mystik‘ obsolet geworden“,¹³ wie sich „der Block ‚Scholastik‘ (...) aufgelöst“ hat.¹⁴ Allerdings verweist das Wort ‚Mystik‘ insoweit auf etwas Richtiges, als, „wer die unendliche Einheit denkt, nicht außerhalb ihrer gedacht werden kann.“¹⁵

Ein dritter Aspekt, der sich mit der Neuinterpretation des Eckhartschen Denkens durch K. Flasch verbindet, ist der der „Durchbrechung der historiographischen Zensur, die das Wort Mystik mit sich geführt hat“¹⁶ Im Besonderen geht es dabei um eine neue Sicht des Verhältnisses Eckharts zur denkerischen Tradition des Dominikanerordens. Zugespitzt formuliert besagt dies, Eckhart (und mit ihm etwa Dietrich von Freiberg, aber auch Dante) nicht von Thomas von Aquin, sondern von Albertus Magnus her zu interpretieren: „(...) wenn Dante auch den Kommentar des Thomas zur Nikomachischen Ethik gelesen hat, wenn Dietrich auch Thomas genau kannte und Eckhart ihn zitierte, so waren sie deshalb nicht schon Thomisten, und die geschichtliche Ermöglichung ihrer Einstellung hängt mit Albert und der Albertschule zusammen.“¹⁷ In dieser Sicht Eckharts als Repräsentanten einer „Sonderentwicklung deutscher Naturforschung, Philosophie und Theologie“¹⁸ ist die Forschung den Überlegungen Flaschs inzwischen vielfach gefolgt.¹⁹

Nicht unwidersprochen geblieben ist in der Forschung jedoch der erstgenannte Aspekt der Überlegungen K. Flaschs, die These also vom *philosophischen* Charakter des Eckhartschen Denkens.²⁰ Hier sind insbesondere die Ar-

¹² Vgl. Einführung in die Philosophie des Mittelalters (wie Anm. 9), 166 f.

¹³ A. a. O. 167.

¹⁴ Meister Eckhart und die „Deutsche Mystik“. Zur Kritik eines historiographischen Schemas, in: O. PLUTA (Hg.), Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, Amsterdam 1988, 439–463, hier: 452.

¹⁵ Die Intention Meister Eckharts, (wie Anm. 9) 301.

¹⁶ Meister Eckhart und die „Deutsche Mystik“, 460. FLASCH greift auf diese Weise einen von L. STURLESE geprägten Terminus auf, in: K. KIRCHERT, Diskussionsbericht, in: K. RUH (Hg.), Abendländische Mystik im Mittelalter, Stuttgart 1986, 342–346, hier: 344.

¹⁷ Von Dietrich zu Albert, in: Freiburger Zeits. f. Philosoph. u. Theolog. 32 (1985), 7–26, hier: 21.

¹⁸ Meister Eckhart und die „Deutsche Mystik“ (wie Anm. 14), 460.

¹⁹ Vgl. die entsprechende Feststellung bei K. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik (wie Anm. 8), 229.

²⁰ Die These Flaschs wird vielfach als eine Art Gemeingut der sogenannten Bochumer Schule angesehen, vgl. etwa die betreffende Feststellung von R. MARGREITER: „Die ‚Bochumer‘ interpretieren Eckhart (...) als einen Antizi-

beiten von Alois M. Haas zu nennen, die eine signifikant anderslautende Auffassung vertreten. Auch diese Überlegungen können durch drei Aspekte näher gekennzeichnet werden. Die entscheidende Differenz zur Auffassung Flaschs zeigt sich im ersten Aspekt, der Charakterisierung der Intention Eckharts. Im Blick auf dessen zitierte Absichtserklärung²¹ unterstreicht Haas, daß das hier genannte Ziel „nicht das aktuelle menschliche Denken in sich selber ist, sondern die Erkenntnis der Lehren des heiligen christlichen Glaubens.“²² Die „Intention des Meisters“ könne deswegen „letztlich nur als eine *theologische* bezeichnet werden.“²³ Da die Verfolgung dieses Zieles freilich nicht bedeutet, daß Eckhart „auf philosophische Verfahren und Denkweisen (...) verzichtet“, begreift Haas den philosophischen Anspruch Eckharts „methodologisch“.²⁴ Markiert also das philosophische bzw. theologische Verständnis der Eckhartschen Intention die maßgebliche Differenz zwischen den Auffassungen K. Flaschs und A. Haas, stimmen sie in einem zweiten Aspekt überein, nämlich in der Ablehnung der Unterscheidung von Mystik und Scholastik. Diese Differenz, stellt Haas fest, „gibt es bei ihm (Meister Eckhart) nicht“.²⁵ Dabei bezieht er sich, ähnlich wie Flasch, auf die Einheit sowohl des schriftstellerischen Werkes als auch auf die der Person Eckharts. „Eckhart ist Lese- und Lebemeister, Universitätsprofessor und Seelsorger in ein und derselben Person“.²⁶ Aus dieser Einheit zieht Haas freilich – unter dem dritten hier zu nennenden Aspekt – eine ganz andere Konsequenz als Flasch. Bedeutet der angesprochene Umstand (der fehlenden Differenzierung von Mystik und Scholastik) für den letztgenannten, den Ausdruck „Mystik“ im Blick auf Eckhart „gar nicht oder mit neuen (...) Argumenten“²⁷ zu verwenden, erklärt Haas ihn für die Deutung Meister Eckharts

pator moderner Transzendentalphilosophie“, in: *Mystik zwischen Literalität und Oralität. Meister Eckhart und die Theorie medialer Noetik*, in: K. JACOBI (Hg.), *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redestationen*, (Quellen u. Forsch. z. Gesch. d. Dominikanerordens, NF 7) Berlin 1997, 15–42, hier: 16; ähnlich A. M. HAAS, *Aktualität und Normativität Meister Eckharts*, in: DERS.: *Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 1996, 346 f. Wie immer die Modifizierungen einzuschätzen sein mögen, die einzelne, zu dieser Schule gerechnete Autoren – wie etwa B. MOJSISCH in der Beschreibung seiner Position zur Frage der Mystik Eckharts in: K. KIRCHERT, *Diskussionsbericht* (wie Anm. 16) 345, oder L. STURLESE, *Mystica o filosofia?* In: *Giornale critico della filosofia italiana* 12 (1992), 49–64, hier: 51 f. – vornehmen; die These vom *philosophischen* Charakter des Eckhartschen Denkens wird hier nicht infrage gestellt.

²¹ Vgl. oben Anm. 8.

²² *Aktualität und Normativität Meister Eckharts* (wie Anm. 20), 348.

²³ A. a. O. 361, Anm. 75 j. Kursivierung durch G. K.

²⁴ A. a. O. 379, Anm. 132.

²⁵ A. a. O., 363.

²⁶ A. a. O.

²⁷ *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* (wie Anm. 9), 167.

geradezu für „unentbehrlich“.²⁸ Näherhin verbindet Haas mit dieser Kennzeichnung zwei Gesichtspunkte: Im ersten Punkt schließt er sich der von Flasch hervorgehobenen Einheit von Denken und Gedachtem im Gedanken unendlicher Einheit an. Im zweiten Punkt insistiert er auf einer „existentiellen“ Seite dieses Gedankens unendlicher Einheit: Der Vollzug dieses Gedankens wird auf diese Weise zum „Vehikel der Einigung mit Gott“.²⁹

Haas sieht in diesem Gedanken einer Einheit und Vereinheitlichung des Menschen mit Gott eine „Fundamentalmystik“³⁰ formuliert. Dieser Auffassung hat sich N. Largier³¹ und, wie es scheint, auch K. Ruh³² angeschlossen. Beide neigen ferner der Betonung des theologischen Charakters des Eckhartschen Denkens zu.³³ Allerdings stellt sich das Problem des Eckhartschen Selbstverständnisses aus ihrer Sicht im Sinne einer Einheit auf personaler³⁴ bzw. konzeptioneller Ebene.³⁵ In die gleiche Richtung zielen die Überlegungen von E. Zum Brunn und A. De Libera.³⁶

Als Fazit der gegenwärtigen Diskussion um das Denken Meister Eckharts kann somit Folgendes festgehalten werden: Zum einen stellt sich die Frage, ob dieses Denken primär philosophischer oder primär theologischer Natur ist. Zweitens ist der mystische Charakter, und zwar im grundsätzlichen Sinne, strittig. Im Unterschied zur Diskussion

²⁸ Was ist Mystik? In: K. RUH (Hg.), *Abendländische Mystik* (wie Anm. 16), 319–341, hier: 330.

²⁹ A. a. O.

³⁰ Aktualität und Normativität Meister Eckharts (wie Anm. 20), 345.

³¹ Meister Eckhart (wie Anm. 7), 53.

³² Zum einen verweist auch RUH auf die sachliche Übereinstimmung zwischen HAAS und FLASCH in der von beiden hervorgehobenen Einheit von Denken und Gedachtem im Gedanken, in: *Geschichte der abendländischen Mystik* (wie Anm. 8), 230.; zum anderen dürfte RUHS Bejahung einer „mystischen Erfahrung Eckharts“, a. a. O. 352, der von HAAS unterstrichenen „existentiellen“ Seite der Mystik Eckharts sehr nahe kommen.

³³ RUH weist zum einen die Auffassung zurück, daß bei Eckhart „die Autonomie des Intellekts (...) die göttliche Autonomie ersetze“, wenn ihm auch die Kontroverse ‚Philosophie oder Mystik‘ „mehr ein Streit um Worte (...) zu sein“ scheint, a. a. O. 230, 352. LARGIER betont, daß Eckharts Denken „in vielen Zügen zweifellos (...) theologisches Denken“ ist, a. a. O. (wie Anm. 7), 59.

³⁴ „Das Problem“, schreibt HAAS in: *Aktualität und Normativität*, (wie Anm. 20), 231, „ist, den Gelehrten und den Spiritualen nicht im Gegensatz, sondern als personale Einheit zu verstehen.“

³⁵ LARGIER regt a. a. O. (wie Anm. 7), 59 f. an, an Stelle der Diskussion, „ob Eckhart Philosoph, Theologe oder Mystiker gewesen sei, (...) zu fragen, wie hier Konzepte verschiedener Ordnungen – Theologie, Philosophie und Mystik oder Mystica theologia – zusammengeführt werden.“

³⁶ Vgl. Maître Eckhart. *Métaphysique du verbe et théologie négative*, Paris 1984, 28 f.; ähnlich DE LIBERA in: *Introduction à la mystique rhénane* (wie Anm. 6), 235 ff.

bei Preger und Denifle wird dabei der Aspekt der Scholastik nicht mehr herangezogen. Im übrigen stehen die genannten Fragen auch zur Diskussion, wo man im Blick auf die Person Eckharts für eine Einheit der Gesichtspunkte von Philosophie, Theologie und Mystik plädiert. Übereinstimmung besteht schließlich darin, daß man lateinisches und deutsches Werk nicht einfach nur getrennt betrachten kann, wenn auch die genaue Art und Weise der Beziehung durchaus strittig ist.³⁷

II.

Vor dem Hintergrund der genannten Fragen soll jetzt die Betrachtung der „*Quaestiones parisienses*“ erfolgen. Dabei leiten diesen Schritt folgende Gesichtspunkte: Ein wesentliches Argument, mit dessen Hilfe Flasch den mystischen Charakter des Eckhartschen Denkens infrage stellt, ist der Hinweis auf dessen Professorentätigkeit in Paris. Diesen Umstand machen die Befürworter der theologischen und mystischen Deutung Eckharts aber insoweit zu einem Argument für ihre Auffassung, als sie für eine einheitliche Betrachtungsweise des Magisters und Predigers eintreten. Unbestritten ist dabei auf beiden Seiten, daß der „lateinische und der deutsche Eckhart“ nicht einfach nur nebeneinander betrachtet werden können. Mit den Pariser *Quaestiones* liegt demnach ein Text vor, der zum einen deswegen zur Beantwortung der Frage nach der Eigenart des Eckhartschen Denkens geeignet erscheint, weil er gleichsam im Schnittpunkt von Gesichtspunkten liegt, die die in diesem Streit engagierten Seiten verfolgen. Der Text repräsentiert auf diese Weise so etwas wie eine von allen geteilte Basis.

Hinzu kommt folgender Umstand. Eckhart äußert in diesen *Quaestiones* bekanntlich die These vom Vorrang des Erkennens vor dem Sein. Diese These ist für Flasch und die ihm folgenden Autoren zum Anhaltspunkt dafür geworden, die Auffassung vom philosophischen Charakter des Eckhartschen Denkens mit dem Hinweis auf eine philosophiegeschichtliche „Wende (hin) zur Entstehung der neuzeitlichen

³⁷ Für K. RUH besteht hier zwar ein „grundsätzlicher Unterschied“, aber keine „Trennung“, vgl. K. KIRCHERT, Diskussionsbericht (wie Anm. 16), 344. Für FLASCH, Meister Eckhart und die „Deutsche Mystik“ (wie Anm. 14), 456, gibt es „eine Reihe von deutschen Texten, die sich allein von den lateinischen Texten her aufschlüsseln lassen“, während HAAS, Aktualität und Normativität (wie Anm. 20), 363, „die inhaltliche Einheit des lateinischen und des deutschen Werkes“ unterstreicht.

Subjektivität“ zu verknüpfen.³⁸ Über den genannten Grund hinaus, eine von den verschiedenen Seiten akzeptierte Grundlage zu bieten, sind die Pariser Quaestiones auch deswegen für die Diskussion der skizzierten Fragen nach der Eigenart des Eckhartschen Denkens geeignet, weil sich an diesem Text wiederum „die Geister scheiden“. Der Text bietet also nicht nur eine von allen anerkannte Grundlage, er steht zudem im Zentrum der sachlichen Differenzen.

Im Mittelpunkt der weiteren Überlegungen soll die erste der drei überlieferten Quaestiones stehen, welche (erste Quaestio) die Identität von Sein und Erkennen in Gott thematisiert.³⁹ Die zweite und die dritte Quaestio werden nur gelegentlich herangezogen.⁴⁰ Zu Beginn sei hier auf den Aufbau und die Gliederung der angesprochenen Quaestio eingegangen. Dafür bietet sich der Umstand an, daß Eckhart seinerseits ein dreigliedriges Schema vorgibt: Er führt unter „primo“ sechs „probationes“ des Thomas von Aquin für die eingangs genannte These von der Identität von Sein und Erkennen (in Gott) an.⁴¹ Unter „secundo“ fügt er dem eine eigene „Beweisführung“ („ostendo“) für die genannte

³⁸ Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986, 408. Zu denen, die FLASCH in diesem Verständnis gefolgt sind, zählt B. MOJSISCH, etwa in: Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, – im Anschluß an W. SCHULZ, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik – 40. Die Zurückweisung der philosophischen Deutung des Eckhartschen Denkens verbindet sich denn auch mit einer Kritik an dieser Interpretation der angesprochenen These vom Vorrang des Erkennens, vgl. etwa A. M. HAAS, Aktualität und Normativität (wie Anm. 20), 348 ff., N. Largier, Meister Eckhart (wie Anm. 7), 61 f., K. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik (wie Anm. 8), 230.

³⁹ Utrum in Deo sit idem esse et intelligere (LW V 37–48).

⁴⁰ 2. Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse (LW V 49–54); 3. Quaestio Magistri Consalvi continens rationes Magistri Echardi utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via (LW V 55–69). In der französischen Ausgabe von E. ZUM BRUNN, Z. KALUZA u. a., Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes no 1 et no 2 d'Eckhart. Etudes, textes et traductions, Paris 1984 wird die Reihenfolge der ersten beiden Quaestiones aus chronologischen Gründen vertauscht. Dafür, daß die dritte Quaestio ebenfalls früher als die – nach überlieferter Zählung – erste zu datieren ist, argumentiert M. v. PERGER, *Disputatio* in Eckharts frühen Pariser Quaestiones und als Predigtmotiv, in: K. JACOBI (Hg.), Meister Eckhart (wie Anm. 20), 115–148, hier: 131 f.

⁴¹ LW V, 37 n.1: Dicendum quod sunt (sc. esse et intelligere in deo) idem re, et forsan re et ratione. Primo induco probationes quas vidi: quinque ponuntur „Contra gentiles“ et sexta in „Prima parte“ ...

These hinzu.⁴² Im „dritten“ Teil entwickelt Eckhart schließlich die entgegengesetzte Auffassung vom Vorrang des (göttlichen) Erkennens vor dem Sein, d. h. der Nichtidentität von Sein und (göttlichem) Erkennen.⁴³

Neben diesem von Eckhart selbst genannten, dreigliederigen Aufbau⁴⁴ ergibt sich ein zweites Gliederungsschema unter dem Gesichtspunkt des in Frage stehenden Sachproblems der Identität oder Nichtidentität von Sein und Erkennen. Dementsprechend gehören die unter „primo“ und „secundo“ aufgeführten Überlegungen zum ersten Teil, während die unter „tertio“ entwickelten Argumente den zweiten Teil bilden. Von dieser strukturellen Betrachtung aus gesehen stellt sich die Frage, ob es bei diesem Gegensatz bleiben muß, d. h. ob er sich nur zugunsten einer Alternative entscheiden läßt. Man könnte die bisherige Diskussion dieser Quaestio im Sinne der Vermeidung einer solchen Lösung deuten – mit Ausnahme des Vorschlags M. Grabmanns, der glaubte, daß Eckhart sich am Ende für die Alternative der Identität von Sein und Erkennen in Gott ausspricht.⁴⁵ Vor dem Hintergrund der skiz-

⁴² A. a. O. 39 n. 3: Secundo hoc ostendo via quam dixi alias ... Zur Begründung des Deutung des „ostendere“ im Sinne von „Beweisführung“ kann auf die Verwendung dieses Wortes im „dritten“ Teil der Quaestio verwiesen werden, vgl. dazu weiter unten Anm. 49.

⁴³ A. a. O. 40 n. 4: Tertio ostendo quod (...) deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse.

⁴⁴ Dieser Aufbau wird denn auch in den einschlägigen Untersuchungen immer wieder hervorgehoben, vgl. etwa R. IMBACH, *Deus est intelligere: Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, (Studia Friburgensia; N. F. 53) Freiburg/Schweiz 1976, 153–157; ähnlich W. SCHÜSSLER, *Gott – Sein oder Denken? Zur Problematik der Bestimmung göttlicher Wirklichkeit in den Quaestiones parisienses Meister Eckharts von 1302/03*, in: L. HONNEFELDER, W. SCHÜSSLER (Hg.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn u. a. O. 1992, 163–181, hier: 165 f.

⁴⁵ Ein Verzeichnis der Spezialliteratur zu den Pariser Quaestiones findet sich in K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik* (wie Anm. 8), 268. M. GRABMANN, *Gesammelte Akademieberhandlungen*, Paderborn u. a. 1979, 261–381, glaubte, daß Eckhart die Position der Quaestiones später aufgegeben hat. Auch K. FLASCH scheint darum bemüht, mit seiner These von der „philosophiehistorischen Wende (hin) zur Entstehung neuzeitlicher Subjektivität“ die skizzierte Entgegensetzung nicht zugunsten einer Alternative aufzulösen, wenn er weiter in: *Das philosophische Denken im Mittelalter* (wie Anm. 38), 415, schreibt: „Die erste Pariser Quaestio wertet (...) das Sein ab gegenüber dem Intellekt. Doch liegt hier kein Widerspruch vor, vielleicht nicht einmal eine Lehrentwicklung“. Auf andere Lösungsvorschläge wird im Verlauf der weiteren Betrachtung noch eingegangen.

zierten Diskussion um Eckharts Denken legt es sich deswegen nahe zu fragen, wie die Auflösung des Gegensatzes zwischen der Identität und der Nichtidentität von Sein und Erkennen in Gott ohne die Festlegung auf eine der beiden Alternativen näherhin zu denken ist und ob diese Lösung ein Argument für die Entscheidung im Streit um den philosophischen, theologischen und mystischen Charakter des Eckhartschen Denkens bietet.

Im nächsten Schritt soll jener Teil näher betrachtet werden, in dem sich die eigentlich provokante These vom Vorrang des Erkennens vor dem Sein oder der Nichtidentität von Sein und Erkennen findet. Dieser Teil kann seinerseits in zwei Abschnitte unterteilt werden, die sich danach unterscheiden lassen, daß Eckhart im ersten Abschnitt theologisch argumentiert, während er im zweiten Abschnitt philosophisch verfährt.⁴⁶ Näherhin heißt dies, daß unser Autor im ersten Abschnitt eine Erläuterung seiner These vom Vorrang des Erkennens mit Hilfe von Zitaten aus der Hl. Schrift gibt,⁴⁷ während er im zweiten Abschnitt zum einen ausschließlich auf philosophische bzw. philosophisch interpretierbare Voraussetzungen rekurriert und zum zweiten beweisend verfährt.⁴⁸ Hinzu kommt, daß Eckhart seinerseits diesen Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Argumentation hervorhebt: zu Beginn der zweiten, philosophischen Argumentation spricht er ausdrücklich davon, die infrage stehende These beweisen („ostendere“) zu wollen; dabei unterscheidet er weiter zwischen den Voraussetzungen des Beweises („assumo“) und der Beweisführung im engeren Sinne.⁴⁹

Welchem Ziel dient diese „sorgsam (überlegte) Strategie“ Eckharts?⁵⁰ Zur Beantwortung dieser Frage soll zunächst auf den ersten Teil der angesprochenen Argumentation Eckharts näher eingegangen werden. Eckhart verweist zum einen auf den Beginn des Johannesevangeliums und betont, daß das Wort, von dem hier die Rede ist, „seinem ganzen Wesen nach auf den Intellekt bezogen ist“.⁵¹ Die zweite Schriftstelle, die Eckhart bemüht, ist die Aussage Jesu: „Ich bin die Wahr-

⁴⁶ In der angegebenen Ausgabe findet sich der erste Abschnitt 40 f. n. 4, der zweite Abschnitt 42–48 n. 5 – 12.

⁴⁷ Auf einzelne Zitate und deren Deutung durch Eckhart wird weiter unten eingegangen, vgl. Anm. 48 und 49 und die entsprechenden Erläuterungen.

⁴⁸ Auch auf einzelne dieser Überlegungen Eckharts wird weiter unten näher eingegangen.

⁴⁹ A. a. O. 42 n. 5: Et ad ostendendum hoc assumo primo ...

⁵⁰ So M. v. PERGER, *Disputatio* in Eckharts frühen Pariser Quästionen (wie Anm. 40), 133, im Blick auf die genannten Unterscheidungen im argumentativen Vorgehen Eckharts.

⁵¹ A. a. O. 40 n. 4: Verbum autem se toto est ad intellectum ...

heit.“ (Joh. 14, 6) Die Wahrheit aber, so Eckhart, „gehört zum Intel-
lekt“.⁵² Drittens kommt Eckhart – unter Bezugnahme auf Joh. 1, 3 und
eine entsprechende Aussage aus dem „Liber de causis“ – zu der Identi-
fizierung von „Sein“ mit „Geschöpflichkeit“ oder „Geschaffensein“.⁵³
Diese Beobachtungen lassen in methodischer Hinsicht den Schluß zu,
daß Eckhart darum bemüht ist, Aussagen der Hl. Schrift vollständig in
philosophische Begrifflichkeit zu transformieren. Ein erster Aspekt der
Antwort auf die Frage nach Eckharts Ziel lautet also: Methodisch be-
trachtet behandelt Eckhart die Hl. Schrift wie einen philosophischen
Text.

Dem kann ein inhaltlicher Aspekt zur Seite gestellt werden. Nimmt
man Aufbau und Gehalt der zur Diskussion stehenden Argumentation
näher in den Blick, zeigt sich hinsichtlich des Aufbaus, daß Eckhart im
Ausgang von der (intelligiblen) Natur zur (intelligiblen) Heils-⁵⁴ und
Schöpfungstätigkeit Gottes übergeht. Der Sache nach wird auf diese
Weise Gott seinem Wesen und seinem Tun nach mit Erkennen oder
Wissen identifiziert. Nimmt man den methodischen Aspekt hinzu, be-
deutet das weiter: Eckhart führt mit der skizzierten Schriftauslegung
die Wissensnatur der Theologie der Methode und der Sache nach auf
die Natur ihres Gegenstandes zurück. Theologisches Wissen wird so
seiner Intelligibilität nach dem philosophischen Wissen vollkommen
gleichgestellt.⁵⁵

Welche Bedeutung kommt dann aber der philosophischen Beweis-
führung zu? Bei der Beantwortung dieser Frage ist erstens zu beachten,
daß Eckhart zwischen den Voraussetzungen und der eigentlichen Be-
weisführung unterscheidet. Dabei werden diese Voraussetzungen zu-
nächst ihrerseits begründet, um vor diesem Hintergrund dann zur ei-
gentlichen Beweisführung überzugehen. Zweitens sind die Vorausset-
zungen in folgender Weise aufgebaut: Eckhart beginnt mit einer Überle-
gung zur intelligiblen Natur jeglichen schöpferisch wirksamen We-
sens.⁵⁶ Er betrachtet dann die eigentliche Natur des Erkennens und sei-

⁵² A. a. O.: *Veritas autem ad intellectum pertinet ...*

⁵³ A. a. O.: *Esse ergo habet primo rationem creabilis ...*

⁵⁴ Eckhart spricht im Blick auf das Jesus-Wort aus Joh. 14, 6 vom „salvator“,
a. a. O. 40 n. 4.

⁵⁵ Ähnlich betont auch W. SCHÜSSLER, *Gott – Sein oder Denken?* (wie Anm.
44), 168, – im Anschluß u. a. an J. KOCH, *Sinn und Struktur der Schriftausle-
gungen Meister Eckharts*, in: ders., *Kleine Schriften*, 2 Bde., Rom 1973, I 406,
– daß „Eckharts Bibelauslegungen eine metaphysische Tendenz haben“.

⁵⁶ A. a. O. 42 n. 5: *... assumo primo quod intelligere est altius quam esse ...*
Dicimus enim omnes quod opus naturae est opus intelligentiae.

ner erkannten Gehalte.⁵⁷ Drittens markiert er die Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen und Wissen.⁵⁸ Diese Grundlegung der philosophischen Betrachtung hat im Vergleich zur vorangegangenen, theologischen zwar insoweit einen parallelen Aufbau, als von einer Betrachtung intelligibler Wesen zu Aussagen über Geschöpfliches übergegangen wird. Unterschiede bestehen aber vor allem in zwei Punkten: zum einen in der Betrachtung der Natur intelligibler Wesen. Eckhart macht zwar auch im Zusammenhang der philosophischen Argumentation unter Berufung auf das Johannesevangelium den Bezug von Wort und Intellekt geltend. Er tut dies im Blick auf Thomas und die von diesem im Anschluß an Augustinus⁵⁹ vertretene Vorrangstellung des Seins vor dem Erkennen in der Triade *esse-vivere-intelligere*.⁶⁰ Anders aber als im theologischen Argumentationszusammenhang hat die Berufung auf die Schrift hier nicht (primär) die Bedeutung eines Argumentes in der Sache, sondern die der Widerlegung. In der Sache hat Eckhart zuvor klar gestellt, daß sich alles natürliche Geschehen der Wirksamkeit eines intelligenten Wesens verdankt und dafür wiederum dessen Intelligibilität die Grundlage bildet.⁶¹ Daran schließt sich der Verweis auf die anders lautende Auffassung des Thomas an, und im Blick darauf macht Eckhart den angesprochenen Bezug von göttlichem Intellekt und Wort geltend.

Das bedeutet: Zum einen unterstellt Eckhart seine im theologischen Zusammenhang im Blick auf das Johannesevangelium vorgenommene Verhältnisbestimmung von göttlichem Intellekt und Wort auch für Thomas. Zum zweiten bringt er die herausgestellte Gleichstellung von theologischem und philosophischem Wissen ihrer Intelligibilität nach gegen den Theologen Thomas zur Anwendung. Im Rahmen der theologischen Argumentation gibt es also einen zweifachen Begründungsbezug: einmal den Schriftbezug und zum anderen den Bezug zur Sache. Damit aber liegt der (hier fragliche, erste) Unterschied zwischen der philoso-

⁵⁷ A. a. O. 43 n. 7: *Secundo accipio quod ipsum intelligere et ea quae ad intellectum pertinent, sunt alterius condicionis quam ipsum esse.*

⁵⁸ A. a. O. 44 n. 8: *Tertio ... Differt enim nostra scientia a scientia dei ...*

⁵⁹ Für Thomas vgl. S. th. I q. 4 art. 2 ad 3; für Augustinus *De lib. arb.* II c. 3 n. 7.

⁶⁰ A. a. O. 42 n. 6: *Dicunt tamen aliqui, quod esse, vivere et intelligere ... possunt considerari ... in comparatione ad participantem, et sic prius est intelligere, secundo vivere, tertio esse. Ego autem credo totum contrarium. In principio enim 'erat verbum', quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse.*

⁶¹ A. a. O. 42 n. 5: *Dicimus enim omnes quod opus naturae est opus intelligentiae. Et ideo omne movens est intelligens aut reducitur ad intelligentem ...*

phischen Betrachtung der Intelligibilität schöpferisch wirksamer Wesen und der theologischen Betrachtung der intelligiblen Natur Gottes in der Begründung. Erfolgt sie im Rahmen der philosophischen Betrachtung allein durch Berufung auf die Sache, kommt in der theologischen Argumentation darüber hinaus der Schriftbezug hinzu. Der Sache nach kann diese Differenz dann auch darin gesehen werden, daß die philosophische Betrachtung sich ganz auf den Aspekt des Allgemeinen beschränkt – nämlich auf den der Vorrangstellung des Intellectes überhaupt –, während die theologische Betrachtung (auf der Grundlage dieser allgemeinen Betrachtung und darüber hinaus) die Betrachtung eines einzelnen Intellectes, nämlich des göttlichen ist. Und dieser singuläre Bezug vermittelt sich durch den Schriftbezug. Der zweite Unterschied zwischen der theologischen Grundlegung der These vom Vorrang des Erkennens vor dem Sein und der entsprechenden philosophischen Begründung besteht darin, daß in der letztgenannten der Heilsbezug der theologischen Betrachtung⁶² fehlt. Gemeinsamer Bezugspunkt des theologischen und des philosophischen Argumentes, die hier verglichen werden können, ist zwar die Zugehörigkeit des Erkennens zur Seele.⁶³ Bei der weiteren philosophischen Diskussion dieses Umstandes bleibt aber der von Eckhart in der theologischen Überlegung geltend gemachte Heilsbezug unberücksichtigt. Dabei wird man sagen können, daß die beiden skizzierten Momente des Schriftbezugs und des Heilsbezugs innerlich zusammenhängen: einerseits nämlich vermittelt sich der Heilsbezug durch den Schriftbezug, andererseits findet der Schriftbezug im Heilsbezug sein Ziel und damit seinen eigentlichen Grund.

Die im Schrift- und Heilsbezug der Theologie gegebene Besonderheit der theologischen Begründung bedeutet für Eckhart aber keine Begrenzung der Intelligibilität des theologischen Wissens. Die theologische Betrachtung stimmt nicht nur der Sache nach (d. h. in der These vom Vorrang des Erkennens vor dem Sein in Gott) vollständig mit der philosophischen Aussage überein. Darüber hinaus hat sich gezeigt, daß auch in methodischer Hinsicht kein Unterschied besteht. Eckhart behandelt die Schrift wie einen philosophischen Text. Aus dem Schrift- und Heilsbezug resultiert deswegen zwar der Sache nach keine Einschränkung des intelligiblen Charakters der Theologie. Dieser Bezug wird auf diese Weise aber zugleich zum entscheidenden Unterscheidungsmerkmal der Theologie gegenüber der Philosophie. Die Sachverhalte des theologi-

⁶² Vgl. oben Anm. 54.

⁶³ A. a. O. 40 n. 4: Veritas autem ad intellectum pertinet importans vel includens relationem. Relatio autem totum suum esse habet ab anima ... 43 n. 7: Dicitur etiam VI Metaphysicae ... et verum et falsum in anima ...

schen Wissens sind als solche nicht unterschieden von den Inhalten des philosophischen Wissens. Die Besonderheit der Sachverhalte des theologischen Wissens resultiert allein aus deren Ursprung, daraus nämlich, daß diese Sachverhalte aufgrund der Schrift und um des Heils willen gewußt werden können. Das wiederum bedeutet: Die Besonderheit der Theologie ergibt sich aus einem singulären und insoweit unableitbaren Tatbestand. Im Unterschied dazu legitimiert sich das philosophische Wissen allein aus der Einsicht in die Sache. Theologie und Philosophie sind für Eckhart somit als Wissen und Wissen (oder Wissenschaft und Wissenschaft), d. h. als zwei selbständige Wissensmodi (oder Wissenschaften) unterschieden.

Versuchen wir an dieser Stelle zunächst ein kurzes Resümee der bisherigen Überlegungen zu der ersten Pariser Quaestio. Diese Überlegungen sind geleitet von der Frage, inwieweit Eckharts Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Sein und Erkennen ein Argument für die Entscheidung im Streit um den philosophischen, theologischen und mystischen Charakter seines Denkens bietet. Unter dieser Frage ist bisher der Sinn des argumentativen Vorgehens Eckharts in jenem Teil seiner Überlegungen untersucht worden, in dem sich die provokante These von der Nichtidentität von Sein und Erkennen vorgetragen findet. Sinn und Ziel dieses Vorgehens scheint es zu sein, so läßt sich zunächst festhalten, die Differenz von Theologie und Philosophie im Sinne der Unterscheidung zweier Wissensmodi zu markieren. Dieses Ergebnis läßt die Frage zu, ob die gegenwärtige Diskussion um Eckharts Denken wesentlich bestimmende Gegenüberstellung vom philosophischen oder theologischen Charakter dieses Denkens wirklich angemessen ist. Doch bevor dazu Stellung genommen werden soll, ist die eigentliche These der Pariser Quaestionen näher zu betrachten, zu der Frage also Stellung zu nehmen, welche Bedeutung der Eckhartschen Auffassung von der Nichtidentität von Sein und Erkennen in Gott zukommt.

III.

Der erste Umstand, der unter dieser Frage Berücksichtigung finden soll, betrifft wiederum das argumentative Vorgehen Eckharts. Dabei soll jetzt Beachtung finden, daß Eckhart im ersten Teil der zur Diskussion stehenden Quaestio, welcher Teil der Sache nach die Realidentität von Sein und Erkennen begründet, zum einen entsprechende Argumente des Thomas referiert und zum anderen diesen noch ein eigenes hinzufügt.⁶⁴ Über diese Tatbestände hinaus soll weiter hervorgehoben werden, daß

⁶⁴ Vgl. oben Anm. 44 und 45.

Eckhart nicht nur sein eigenes Argument, sondern auch die des Thomas insgesamt unwidersprochen läßt.⁶⁵ Zum Teil finden diese Argumente sogar Eingang in Eckharts Argumentation für die entgegenstehende These; so etwa, wenn Eckhart in der zweiten Quaestio der Aussage des Thomas zustimmt, daß Erkennen ein innerer Akt sei.⁶⁶ Schließlich ist folgender Umstand zu bedenken: An der Stelle des Übergangs von der Erörterung der Realidentität von Sein und Erkennen zu der ihrer Nichtidentität stellt der Autor fest, „quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est“.⁶⁷ Werden mit dieser Erklärung die vorangegangenen Argumente für hinfällig erklärt, oder ist diese Äußerung nicht vielmehr im Sinne einer Steigerung zu interpretieren?⁶⁸

Im weiteren soll versucht werden, den Sinn der in dem zitierten Text vorgenommenen Entgegensetzung nicht in der Entscheidung für eine der beiden Alternativen zu sehen, sondern in der Aufhebung dieses begrifflichen Gegensatzes; der Sache nach gesagt: indem Eckhart die Identität und zugleich die Nichtidentität von göttlichem Sein und Erkennen bejaht, liegt die eigentliche Sinnspitze seiner Überlegungen nicht darin, dem (göttlichen) Sein vor dem Erkennen oder diesem vor jenem einen Vorrang einzuräumen, sondern in der Zurückführung der begrifflichen Differenz von Sein und Erkennen auf die ihr vorausliegende gött-

⁶⁵ Ähnlich stellt W. BEIERWALTES, *Deus est esse – esse est Deus*. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur. IV Meister Eckhart, in: DERS., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972, 52, fest, daß Eckhart die Aussage von der Identität von Sein und Erkennen „nicht expressis verbis widerrufen“ hat.

⁶⁶ A. a. O. 37 n. 1: ... intelligere est actus immanens ...; 49 n. 1: Aliqui autem ad hoc sic ostendunt bene: quia omnis actio aut est transiens aut manens ... cuiusmodi est intelligere ...

⁶⁷ A. a. O. 40 n. 4.

⁶⁸ Im Sinne der erstgenannten Alternative hat BEYER in seiner Edition übersetzt, a. a. O.: „daß ich nicht mehr der Meinung bin, daß Gott erkennt, weil er ist, sondern weil er erkennt, deshalb ist er.“ Im Sinne der Steigerung übersetzt L. STURLESE, in: *Meister Eckhart. Ein Porträt*, Regensburg 1993, 23 Anm. 35.: „daß ich nicht nur der Meinung bin, daß Gott denkt, weil er ist, sondern vielmehr, daß er ist, weil er denkt“. Diesem Vorschlag hat sich M. v. PERGER, *Disputatio* in Eckharts frühen Pariser Quaestionen, a. a. O. (wie Anm. 20), 133 Anm. 31, angeschlossen. Die folgenden Überlegungen sollen zeigen, daß es sich hierbei nicht nur um einen, wie letztgenannter feststellt, „Kopfstand“ im Sinne einer „paradoxe(n) Steigerung“ handelt, sondern um den bewußten Versuch der Hinführung des Denkens an seine strukturellen Grenzen einerseits und der Überwindung dieser Begrenzung durch die Zurückführung des Denkens in eine letzte, jenseits des Denkens liegende, göttliche Einheit andererseits.

liche Einheit dieser Momente. Mit der Bejahung der Identität und Nichtidentität göttlichen Seins und Erkennens ist ein Widerspruch gegeben, der einerseits die Grenze der Erkenntnis darstellt. Will man die Realisierung dieser widersprüchlichen Erkenntnis zugleich gemäß der Einheit der Erkenntnis oder des Wissens, d. h. gemäß der Einheit des Erkenntnis und Wissen realisierenden Intellekts verstehen, weist dieser Widerspruch andererseits über sich hinaus auf die der infragestehenden begrifflichen Differenz vorausliegende Einheit göttlichen Seins und Erkennens. Insofern versucht Eckhart, die begriffliche Differenz von Sein und Erkennen sowohl als Voraussetzung wie auch als Bedingung ihrer Überwindung zu markieren. Einen ersten Hinweis, der in die Richtung dieser Lösung weist, stellt der Umstand dar, daß Eckhart zu Beginn der ersten Pariser Quaestio seinerseits sagt, daß nicht nur eine sachliche, sondern vielleicht sogar eine begriffliche Identität zwischen dem Sein und dem Erkennen Gottes besteht.⁶⁹

Die skizzierte Auflösung der Entgegensetzung der Identität und Nichtidentität göttlichen Erkennens und Seins soll an drei Aspekten der Eckhartschen Argumentation näher erläutert werden; dabei ist vorausgesetzt, daß Eckhart in einem zweifachen Sinn von Sein spricht: zum einen meint er mit diesem Begriff das „kategorial bestimmte Seiende“.⁷⁰ Davon kann ein zweiter Begriff von Sein im Sinne eines reinen („*puritas essendi*“) oder intensiven Seins unterschieden werden.⁷¹

Der erste Punkt der zu erläuternden drei Aspekte betrifft Eckharts Kennzeichnung des Erkennens als „seinslos“.⁷² Diese Seinslosigkeit bedeutet näherhin, daß der Intellekt nicht die Eigentümlichkeit des Bestimmtheits besitzt, das jedes einzelne Seiende von jedem anderen Seienden unterscheidet. Diese Unbestimmtheit erweist sich weiter als die zentrale Bedingung des Erkennens, da sie sowohl die bildhafte, im Modus einer Vorstellung erfolgende als auch die begriffliche Repräsen-

⁶⁹ A. a. O. 37 n. 1: *Dicendum quod (esse et intelligere) sunt idem re, et forsan re et ratione. Im Blick darauf nähert sich M. v. PERGER, Disputatio in Eckharts frühen Pariser Quaestionen, (wie Anm. 40), 133, Anm. 31, der hier vorgetragenen Interpretation, wenn er die Einlösung dieser Absicht daran gebunden sieht, daß „zwischen Sein und Erkennen die Funktion von Grund (fundamentum) und Vollendung (perfectio) umkehrbar ist“.*

⁷⁰ R. IMBACH, *Deus est intelligere* (wie Anm. 44), 169.

⁷¹ A. a. O. 45 n. 9: ... *cum esse conveniat creaturis non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. Im Blick auf dieses intensive Verständnis von Sein spricht W. BEIERWALTES, Deus est esse – esse est Deus (wie Anm. 65), 53, vom „Über-Sein“.*

⁷² A. a. O. 50 n. 2: ... *intellectus, in quantum intellectus nihil est ...*

tation des zu erkennenden Wesensgehaltes ermöglicht.⁷³ Unbestimmtheit ist die notwendige Bedingung der Aufnahmefähigkeit des Intellekts. Die Repräsentation des Wesensgehaltes, d. h. das Erkannte, ist wiederum verschieden vom erkannten Gegenstand; denn ansonsten wäre nicht der extramentale Gegenstand, sondern dessen Repräsentation Objekt des Erkennens. Da aber der extramentale Gegenstand „ist“, d. h. Bestimmtheit besitzt, tendiert dessen Repräsentation zum Gegenteil, d. h. zum Nichts.⁷⁴

Auf diese Weise erlaubt der Gesichtspunkt der Unbestimmtheit oder Seinslosigkeit des Erkennens ein erstes Mal die Kennzeichnung des Intellekts im Sinne des Verhältnisses von Identität und Nichtidentität: es besteht eine Identität von Intellekt und Erkanntem (der Repräsentation) ihrem Nichtsein nach, und sie sind nicht identisch in bezug auf ihre Verschiedenheit als Erkenntnis und Erkanntes. Die Unbestimmtheit des Intellektes oder sein Nichtsein erlaubt weiter, die Identität und Nichtidentität von göttlichem und menschlichem Erkennen auszusagen: Daß der Intellekt nichtseiend oder unbestimmt ist, gilt vom Intellekt als Intellekt; insoweit sind menschlicher und göttlicher Intellekt identisch. Nichtidentisch sind beide aber im Blick oder aufgrund ihres Gehaltes, da menschliches Wissen insgesamt verursacht ist, d. h. auf Erfahrung beruht. Im Unterschied dazu ist das göttliche Wissen nicht verursacht, sondern die Grundlage der göttlichen Verursachung aller Dinge.⁷⁵

Den dritten Punkt, an dem sich zeigen läßt, daß die eigentliche Sinnspitze der Eckhartschen Überlegungen in der Aufhebung der (begrifflichen) Differenz von Erkennen und Sein liegt, bilden schließlich die beiden sich widersprechenden Aussagen zum Verhältnis göttlichen Seins und Erkennens. Daß in Gott Sein und Erkennen unterschieden sind, besagt, daß zur göttlichen Realität mehr gehört als das göttliche Wissen. Sofern Gott nämlich die Ursache jeglicher verursachter Realität

⁷³ A. a. O. 43 n. 7: ... ipsum intelligere et ea quae ad intellectum pertinent, sunt alterius condicionis quam ipsum esse. ... etiam imago in quantum huiusmodi est non ens ...

⁷⁴ A. a. O. : Ens ergo in anima, ut in anima, non habet rationem entis et ut sic vadit ad oppositum ipsius esse ... si species quae est in anima, haberet rationem entis, per ipsam non cognosceretur res cuius est species; quia si haberet rationem entis, in quantum huiusmodi duceret in cognitionem sui et abduceret a cognitione rei cuius est species.

⁷⁵ A. a. O. 44 n. 8: Differt enim nostra scientia a scientia dei, quia scientia dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus

darstellt, gehört zu ihm ein Maß an Realität, welches sowohl das verursachte Sein als auch das verursachende Wissen übersteigt.⁷⁶

Auf der einen Seite sind also in Gott Sein und Erkennen unterschieden, d. h. nicht identisch. Auf der anderen Seite sind sie aber auch identisch. Da Gott im Unterschied zum Menschen sein Wissen weder vergessen kann noch das Objekt des göttlichen Wissens vor und unabhängig von diesem Wissen besteht, existiert weder das göttliche Wissen noch dessen Objekt ohne Gott;⁷⁷ und das bedeutet, daß in Gott Sein und Erkennen identisch sind.

Was ist mit dieser Aufhebung der Entgegensetzung der Identität und Nichtidentität von Sein und Erkennen Gottes zugunsten einer Aufhebung der begrifflichen Differenz von Sein und Erkennen gewonnen? Zunächst ist damit anerkannt, daß die begriffliche Differenz von Sein und Erkennen unumgänglich ist. Weiter ist gesagt, daß der begrifflichen Differenz von Sein und Erkennen eine nichtbegriffliche Einheit von Sein und Erkennen vorausliegt. Dies ergibt sich daraus, daß die beiden Thesen von der Identität und Nichtidentität göttlichen Seins und Erkennens nicht einfach nur entgegengesetzt, sondern zugleich im Aspekt der diesen Widerspruch einschließenden Einheit von Erkenntnis und Wissen, d. h. der Einheit des diese widersprüchliche Erkenntnis realisierenden Intellekts verstanden werden können. Hier liegt damit zugleich der Ansatzpunkt, um auf den mystischen Charakter des Eckhartschen Denkens zu sprechen zu kommen.

Doch bevor dies geschieht, ist noch auf einen dritten Gesichtspunkt einzugehen, unter dem die diskutierte Aufhebung der begrifflichen Differenz von Sein und Erkennen bedeutsam ist. Es bietet sich nämlich an, dieses Ergebnis zu verknüpfen mit der Einsicht in den Sinn des argumentativen Vorgehens Eckharts in der zur Diskussion stehenden „Untersuchung“. Danach markiert Eckhart mit seinem Vorgehen die Differenz von Theologie und Philosophie im Sinne der Unterscheidung zweier Wissenschaften oder zweier Wissensmodi. Da diese Differenz allein im Ursprung des theologischen Wissens begründet liegt, sind beide Wissensmodi infolge ihrer gemeinsamen intelligiblen Natur weder dem begrifflichen Gehalt, d. h. der Sache nach, noch der Verwendung des Be-

⁷⁶ A. a. O. 40 n. 3: ... in deo ipsum esse est ipsum intelligere, quia ipso esse operatur et intelligit.

⁷⁷ A. a. O. 44 n. 8: ... cum scientia nostra cadat sub ente, a quo causatur, et ipsum ens pari ratione cadit sub scientia dei; et ideo, quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere. 45 n. 9: cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi.

griffs, d. h. der Methode nach, unterschieden. Unter dieser Voraussetzung ist mit der Aufhebung der begrifflichen Differenz von Sein und Erkennen zugunsten ihrer Zurückführung in die vorausliegende Einheit göttlichen Seins und Erkennens zugleich die Differenz der Wissensmodi von Theologie und Philosophie in eben diese göttliche Einheit zurückgeführt; da die menschliche Erkenntnis der göttlichen Einheit die Differenz von Sein und Erkennen zur Bedingung und Voraussetzung hat, bleibt die Differenz von Theologie und Philosophie ihrerseits solange als Bedingung und Voraussetzung gegeben, wie die Erkenntnis jener göttlichen Einheit im Modus des Begriffs erfolgt.

IV.

Wie kann im Lichte dieser Deutung der „*Quaestiones parisienses*“ zu jenen Fragen Stellung genommen werden, die sich in der Betrachtung der gegenwärtigen Diskussion um das Denken Meister Eckharts ergeben? Zuerst soll etwas gesagt werden zum Verhältnis der Pariser Quaestiones zum übrigen schriftstellerischen Werk Eckharts. In diesem Punkte ist zunächst festzuhalten, daß es eine Reihe anderer Texte Eckharts gibt, die der These von der Vorrangigkeit des Denkens aus historischen und inhaltlichen Gründen ähnlich sind oder doch in ihre Nähe gebracht werden können.⁷⁸ Weiter kann festgestellt werden, daß die „Rückkehr“ zur Auffassung „*esse est deus*“ im „*Opus tripartitum*“ sich gemäß der hier vorgetragenen Interpretation durchaus mit der Auffassung „*deus est intelligere*“ in den Pariser Quaestiones verträgt. Wenn im letztgenannten Zusammenhang die Entgegensetzung der Identität und Nichtidentität von Erkennen und Sein im Sinne der Aufhebung dieses Gegensatzes zu begreifen ist, dann wird man diese Lehre ohne besondere Schwierigkeiten mit dem verbinden können, was für Eckharts Gottesbegriff in späterer Zeit „konstitutiv“ ist: daß nämlich „Gott ganz Denken und ganz Sein ist.“⁷⁹ Ja, man wird fragen können, ob nicht auch in diesen Zusammenhängen der Versuch vorliegt, die Differenz von Denken und Sein oder Begriff und Sache in einer ähnlichen „Bewe-

⁷⁸ Vgl. dazu im einzelnen R. IMBACH, *Deus est intelligere* (wie Anm. 44), 162–166. Ähnlich urteilt auch E. ZUM BRUNN, *Dieu n'est pas être*, in: *Maitre Eckhart à Paris* (wie Anm. 40), 84–108, hier insbesondere 99 f.

⁷⁹ W. BEIERWALTES, *Deus est esse – esse est Deus* (wie Anm. 65), 54. Auch K. ALBERT hebt hervor, daß Eckhart in der hier angesprochenen Zeit „zwar immer davon spreche, daß Gott das Sein und daß das Sein Gott sei, aber immer mitdenke: Gott ist Intellekt.“ In: F. LÖSER, *Diskussionsbericht*, in: K. RUH (Hg.), *Abendländische Mystik* (wie Anm. 16), 94.

gung“ zu überschreiten, wie dies in dem hier analysierten Text geschieht.⁸⁰

Damit ist der Punkt erreicht, an dem sich dem zweiten Problem der gegenwärtigen Diskussion um Eckharts Denken zugewandt werden kann, der Frage seiner Mystik. Zum Anknüpfungspunkt für diese Überlegungen kann eine Feststellung Eckharts aus der Reihe jener Argumente dienen, die dieser gegen den Franziskaner Gonsalvus Hispanus vorbringt. In dieser Feststellung betont Eckhart, daß Erkennen „eine gewisse Gottförmigkeit und ein Gottförmigwerden“ ist.⁸¹ Diese Aussage kann deswegen den Anknüpfungspunkt für die angesprochene Stellungnahme bieten, weil sich mit ihr folgende Schwierigkeit verbindet: Zum einen legt sich nahe, diese „Gottförmigkeit“ des Erkennens im mystischen Sinne zu deuten oder jedenfalls nach der Verbindung beider Gesichtspunkte zu fragen.⁸² Zum anderen begründet Eckhart seine Äußerung mit dem Hinweis darauf, daß Gott seinerseits „Erkennen und nicht Sein“ sei.⁸³ Aus dieser Begründung resultiert das Problem, daß die mystische Deutung der „Gottförmigkeit“ nicht in Einklang zu bringen ist mit der hier vorgetragenen Interpretation der Pariser Quaestiones. Denn mit dem mystischen Verständnis der „Gottförmigkeit“ des

⁸⁰ W. GORIS, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*, Leiden u. a. 1997, tritt für ein Verständnis des Eckhartschen Denkens im Sinne einer Einheitsmetaphysik ein, in der „das Eine nicht als Überschreitung des Seins, sondern vielmehr als Hinzufügung zum Sein definiert“ wird, 7. Er betont dabei freilich auch die „Diskontinuität“ in der Erkenntnis des Einen, insofern diese „die Grenze der *ratio naturalis*“ bildet, 8. Ganz im Sinne der skizzierten „Bewegung“ scheint M. ENDERS die Willenslehre Eckharts in den „Reden der Unterweisung“ zu interpretieren, wenn er schreibt, daß für Eckhart „Gott nur das (vermag), was der Mensch will, weil er nur das will und wollen kann, was er selbst will, da die Eigenwirksamkeit des menschlichen Willens erloschen bzw. in der des göttlichen Willens vollkommen aufgehoben ... ist.“ In: *Die Reden der Unterweisung: Eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen*, in: K. JACOBI (Hg.), *Meister Eckhart* (wie Anm. 20), 69–92, hier: 78.

⁸¹ LW V, 60 n. 9: ... intelligere quaedam deiformitas vel deformatio ...

⁸² Die Frage stellt etwa R. IMBACH, wenn er schreibt: „... die Frage nach dem Vorrang des intelligere in der Einung mit Gott ... spricht (Eckhart) ... als Gottförmigkeit des Denkens aus“, in: *Deus est intelligere* (wie Anm. 44), 194. Den Schritt hin zur angesprochenen Deutung scheint K. ALBERT zu tun, wenn er feststellt: „Eine in ihrem Kern philosophische Mystik ist die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis des Seins durch den Intellekt. In dieser unmittelbaren Erkenntnis wird der Intellekt mit Gott eins.“ In: *Meister Eckharts Mystik der Seinserkenntnis*, in: K. RUH (Hg.), *Abendländische Mystik* (wie Anm. 16), 7–16, hier: 8.

⁸³ A. a. O.: ... quia ipse deus est ipsum intelligere et non est esse.

Erkennens scheint der Gegensatz zwischen der Identität und der Nichtidentität von Erkennen und Sein zugunsten des Vorrangs des Erkennens und damit zugunsten der letztgenannten Alternative aufgelöst zu sein. Die zitierte Feststellung birgt also die Schwierigkeit in sich, nicht zugleich mystisch und im Sinne der Aufhebung der begrifflichen Differenz von Erkennen und Sein gedeutet werden zu können.

Die hier verfolgte Auflösung dieser Schwierigkeit soll im Ausgang von einem jener Aspekte erläutert werden, mit deren Hilfe zuvor verdeutlicht wurde, wie die Entgegensetzung von Sein und Erkennen im Sinne der Aufhebung ihrer begrifflichen Differenz auf eine ihr vorausliegende Einheit zurückgeführt werden kann. Näherhin soll dabei der Aspekt der Seinslosigkeit oder Unbestimmtheit des Intellekts aufgegriffen werden. Gemäß dieser Unbestimmtheit ist der menschliche Intellekt auf der einen Seite in seiner „intellektuellen“ Natur mit dem göttlichen Intellekt identisch. Nichtidentisch sind beide im Blick auf ihren Gehalt, da menschliches Wissen insgesamt verursacht ist. Diese Relation zwischen göttlichem und menschlichem Intellekt kann auf andere Weise im Sinne des Verhältnisses von Urbild und Abbild gekennzeichnet werden. Auf der einen Seite bilden menschlicher und göttlicher Intellekt eine Einheit, wie sie zwischen (Ur-) Bild und Abbild besteht. Gemäß diesem Bild/Abbild-Verhältnis ist der Mensch gottförmig, insofern er in seiner „Intellektualität“ ein Abbild des Urbildes des göttlichen Intellekts repräsentiert. Auf der anderen Seite verhält sich der menschliche Intellekt zum göttlichen wie ein Spiegel, der ein Bild zwar darzustellen vermag, aber von diesem Bild seinerseits verschieden ist.⁸⁴ Gemäß dieser Verschiedenheit ist der Mensch durch seinen Intellekt zwar gottförmig, aber nicht mit Gott eins.

Diese Deutung des Verhältnisses von menschlichem und göttlichem Intellekt gemäß der Bild/Abbild-Relation führt also – ebenso wie die in bezug auf die Seinslosigkeit des menschlichen Intellekts – zur Feststellung der Identität und Nichtidentität des menschlichen und des göttlichen Erkennens. Mit dieser Feststellung und der der Widersprüchlichkeit der beiden Aussagen scheint auf der einen Seite eine Grenze des Erkennens erreicht. Will man diesem Umstand auf der anderen Seite im Sinne der Einheit des Erkennens und Wissens (d. h. im Sinne der Einheit des diesen Widerspruch realisierenden Intellekts) verstehen, weist diese Widerspruchserkenntnis zugleich über sich hinaus. Insofern ist auf diese Weise der Sache nach die Erkenntnis in eine der Differenz von Denken und Sein (oder Begriff und Sache) vorausliegende Einheit ge-

⁸⁴ In diesem Sinne deutet auch R. IMBACH, *Deus est intelligere* (wie Anm. 44), 198 ff., Eckharts Umgang mit dem Verhältnis von Urbild und Abbild.

wonnen. Zugleich aber kann diese Einheit mit Hilfe dieser Erkenntnis doch selbst nicht realisiert werden, wenn anders die angesprochene Einheit dieser Erkenntnis voraus- und zugrundeliegt. Bei der Erkenntnis der der Differenz von Denken und Sein zugrundeliegenden Einheit handelt es sich somit um eine Erkenntnis *struktureller* Natur.

Kann man diese Erkenntnis „mystisch“ nennen? Jedenfalls wird man sagen können, daß mit dieser Erkenntnis eine Vereinheitlichung des menschlichen Erkennens mit Gott angezielt bzw. ausgesagt ist, die die Differenz von Denken und Sein zur Voraussetzung und Bedingung hat. Insofern wird man weiter sagen dürfen, daß die daran anknüpfende Rede von einer Mystik Eckharts nicht nur insoweit mit der historischen Verwendung dieser Kennzeichnung vereinbar ist, als diese auf das (pseudo-) dionysische Modell und den Versuch einer Aufhebung der Differenz zwischen Endlichem und Unendlichem verweist.⁸⁵ Darüber hinaus kann dieses Verständnis der Mystik Eckharts dem Umstand gerecht werden, daß sich die Aufgabe der Überwindung dieser Differenz in historischer Hinsicht für Eckhart im Besonderen im Sinne einer „Einheit ... von Reflexion oder intellectus und Nicht-intellectus (oder eines) Überstieg(s) des intellectus“ stellt.⁸⁶ Zudem dürfte gerade der strukturelle Aspekt der hier beschriebenen, mystischen Erkenntnis erlauben, in dieser Erkenntnis den Gedanken unendlicher Einheit zu erblicken, welche Einheit als die von Denken und Gedachtem gedacht wird.⁸⁷

Schließlich kann mit diesem Verständnis der Mystik Eckharts noch folgender Umstand verbunden werden. Die angesprochene, strukturelle Natur der hier zur Diskussion stehenden Erkenntnis besagt, daß die in ihr erfaßte Einheit mit Hilfe dieser Erkenntnis doch selbst nicht realisiert werden kann. Insofern verweist diese Erkenntnis auf einen Vorgang, der, wenn er sich denn tatsächlich ereignet, jedenfalls nicht nur das menschliche Denken betrifft. Im Lichte dieser Bedeutung der strukturellen Begrenztheit der hier zur Diskussion stehenden Mystik Eckharts kann die Predigt als quasi „natürlicher Ort“ erscheinen, um dieser

⁸⁵ Vgl. dazu die Feststellung von A. DE LIBERA: Si donc le Moyen Âge ne connaît pas d'autre *theologia mystica* que celle de Denys ... In: *Penser au moyen âge*, Paris 1991, 302.

⁸⁶ W. BEIERWALTES, in: K. KIRCHERT, Diskussionsbericht (wie Anm. 16), 343.; wenn der Autor zur Begründung dieses neuen Aspektes in historischer Hinsicht auf Dietrich von Freiberg verweist, trägt er damit u. a. den Ergebnissen jener Forschungen Rechnung, die sich der o. a. (vgl. den unter Anm. 17 genannten Bezug zu Albertus Magnus in dieser Schule) Tradition des Dominikanerordens zugewandt haben.

⁸⁷ In diesem Sinne gesteht auch K. FLASCH dem Ausdruck „Mystik“ seine sachliche Berechtigung zu, vgl. seine unter Anm. 15 zitierte Feststellung.

Erkenntnis im einzelnen und über ihre strukturelle Kennzeichnung hinausgehend Ausdruck zu verleihen. Die beschriebene, mystische Erkenntnis kann so das innere Verhältnis der Tätigkeit Eckharts als Lese- und Lebemeister, Universitätsprofessor und Seelsorger verständlich machen.

Damit kann abschließend zur Frage nach der philosophischen oder theologischen Eigenart des Eckhartschen Denkens Stellung genommen werden. Unter dieser Frage ist zunächst an das Ergebnis zu erinnern, zu dem die Analyse der Argumentation Eckharts in der ersten Pariser Quaestio in methodischer und inhaltlicher Hinsicht geführt hat: Sinn und Ziel dieser Argumentation ist es, die Differenz von Philosophie und Theologie gemäß der Unterscheidung zweier Wissensmodi zu markieren. Diese Differenz liegt im Ursprung des theologischen Wissens begründet, und demzufolge sind Philosophie und Theologie weder der Sache noch der Methode nach unterschieden. Vor diesem Hintergrund erscheint mit der skizzierten Aufhebung der begrifflichen Differenz von Sein und Erkennen zugleich der Versuch gemacht, die Differenz der Wissensmodi von Philosophie und Theologie in eben jener Weise aufzuheben, in der die Differenz von Sein und Erkennen in die göttliche Einheit zurückgeführt wird. Insofern bleibt aber die Differenz von Theologie und Philosophie so lange gewahrt, wie die Erkenntnis jener göttlichen Einheit im Modus des Begriffs erfolgt, d. h. solange, wie es sich um mystische Erkenntnis im beschriebenen, strukturellen Sinne handelt.

Weiter sei auf einen Aspekt der Diskussion um das Denken Meister Eckharts zurückgekommen, der in der gegenwärtigen Diskussion keine zentrale Rolle mehr spielt, der Aspekt nämlich der Scholastik. Dabei soll hinsichtlich dieses Gesichtspunktes ein Punkt herausgegriffen werden, der auch bei Kritikern der Scholastik Anerkennung findet.⁸⁸ Demzufolge soll hier von Scholastik insoweit die Rede sein, als damit eine partikuläre Bewegung innerhalb des mittelalterlichen Denkens und

⁸⁸ Zu denen, die sich in besonderer Weise gegen die „scholastische“ Charakterisierung mittelalterlicher Philosophie wenden, gehört K. FLASCH, vgl. die oben unter Anm. 14 zitierte Äußerung. Dabei richtet sich seine Kritik insbesondere gegen den Versuch, mit „Scholastik“ „die Gesamtheit mittelalterlicher Philosophie zu bezeichnen“, [Das philosophische Denken im Mittelalter (wie Anm. 38), 75]. Im folgenden soll für eine Verwendung dieser Charakterisierung argumentiert werden, die darunter eine partikuläre Bewegung innerhalb des geistigen Lebens des Mittelalters versteht. Dabei wird der Nachweis für das Vorliegende jenes Momentes, auf das hier zur Charakterisierung des Eckhartschen Denkens im Sinne der Scholastik rekurriert wird, durch entsprechende Hinweise auf Überlegungen K. FLASCHS geführt. Zum Hintergrund dieses hier leitenden Verständnisses der Scholastik vgl. die folgende Anm.

nicht dessen Gesamtheit angesprochen wird.⁸⁹ Die Besonderheit dieser Bewegung wird darin gesehen, daß Philosophie und Theologie zwei Wissenschaften darstellen, die wenn auch nicht vollständig autonom, so doch sowohl realhistorisch⁹⁰ als auch ihrem Selbstverständnis nach relativ unabhängig waren.⁹¹

Vor diesem Hintergrund kann die Frage des theologischen oder philosophischen Charakters des Eckhartschen Denkens folgendermaßen entschieden werden: Zunächst wird man das hier erzielte Ergebnis ohne große Schwierigkeiten in Übereinstimmung mit jener programmatischen Äußerung Eckharts bringen können, an der sich die philosophische⁹² und die theologische Deutung⁹³ des Eckhartschen Denkens scheiden: Wenn Eckhart „den Inhalt des christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente aufgrund der natürlichen Beweise der Philo-

⁸⁹ Mit diesem Verständnis folge ich entsprechenden Überlegungen bei W. KLUXEN (im Anschluß an J. KOCH), in: Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: J. SPECK (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, Göttingen 1983, 180–185; ferner G. WIELAND, *Ethica – scientia practica*. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert (BGPhThM NF 21), Münster 1981, 13–22; G. SCHRIMPE, Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie, in: J. P. BECKMANN u. a. (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, Hamburg 1987, 1–25. Den hier hervorgehobenen Aspekt der Partikularität der Scholastik bestätigt auch R. SCHÖNBERGER, Scholastik, Hildesheim 1991, bes. 41–51.

⁹⁰ Diesen Aspekt bestätigt K. FLASCH, Das philosophische Denken im Mittelalter (wie Anm. 38), 246, mit folgender Bemerkung: „Mit der Institutionalisierung der Universität erhielt das Studium der Philosophie einen eigenen, von der Theologie relativ unabhängigen soziologischen Ort.“

⁹¹ In diesem Sinne stellt K. FLASCH a. a. O. fest: „Es war gerade ihr (d. h. der Kleriker) Verdienst, die ... Tendenz zur Klerikalisierung der Wissenschaft einzudämmen und teilweise außer Kraft zu setzen ... Von ihrer tatsächlichen Funktion her bedurften sie eines Wissens, das nicht klerikalisiert war.“ In anderer Weise bestätigt T. KOBUSCH diese Selbständigkeit von Philosophie und Theologie ihrem Selbstverständnis nach, wenn er auf „die Auseinanderdividierung von philosophischen Wahrheiten einerseits und Offenbarungstheologie andererseits (hinweist), die ... mit Wilhelm von Auxerre beginne.“ In: F. LÖSER, Diskussionsbericht (wie Anm. 79), 95. Daß der genannte Autor Eckhart von dieser Tradition ausnimmt, entspricht allerdings nicht dem hier erbrachten Befund.

⁹² In dieser Weise interpretiert K. FLASCH die Intention Eckharts, vgl. dazu die Ausführungen unter Anm. 9–11.

⁹³ Zu dieser vor allem von A. M. HAAS entwickelten, aber auch von N. LARGIER und K. RUH geteilten Interpretation vgl. die Ausführungen unter Anm. 20–23, 33.

sophen auslegen“⁹⁴ will, dann wird man die analysierten Äußerungen aus den Pariser Quaestiones geradezu als ein Paradebeispiel dafür ansehen können, daß dies heißt, Theologie und Philosophie der Methode und der Sache nach vollständig gleichzustellen. Wenn Eckhart dabei von dem „Vorausgesetztsein der historischen Wahrheit“⁹⁵ des christlichen Glaubens und der Schrift ausgeht, dann besagt dies wiederum nichts anderes, als daß Theologie und Philosophie allein dem Ursprung, d. h. der historischen Faktizität der christlichen Wahrheit nach unterschieden sind. Deswegen wird man einerseits sagen können, daß Eckhart sowohl den „eigenständig philosophische(n) Weg zur Erkenntnis dieser Wahrheit“⁹⁶ bejaht, wie es ihm dabei ebenso um die „Erkenntnis der Lehren des heiligen christlichen Glaubens“⁹⁷ geht. Zugleich stellt sich Eckhart auf diese Weise in den Zusammenhang der Scholastik als einer partikulären Bewegung innerhalb des mittelalterlichen Denkens.

Andererseits kann man Eckharts Intention im Sinne der von ihm selbst zugrundegelegten Unterscheidung von Theologie und Philosophie (als zweier Wissensmodi) aber weder philosophisch noch theologisch nennen. Die eigentliche Sinnspitze seiner Überlegungen wird man vielmehr in jener Zurückführung der Differenz sowohl von Theologie und Philosophie wie der von Denken und Sein in die vorausliegende göttliche Einheit sehen müssen. Insofern diese Erkenntnis im skizzierten strukturellen Sinne als mystisch bezeichnet werden kann, wird man die Intention Eckharts als „mystisch“ kennzeichnen. Wenn demnach der mystische Charakter des Eckhartschen Denkens zwar darin liegt, Einheit auf eine Weise zu begründen, die weder spezifisch theologischer noch spezifisch philosophischer Natur ist, bilden Mystik und Scholastik dennoch nicht nur keinen Gegensatz, sondern sie können geradezu die Besonderheit und Eigenheit dieses Denkens zum Ausdruck bringen.

⁹⁴ Vgl. den unter Anm. 11 zitierten Text aus Eckharts Kommentar zum Johannevangelium.

⁹⁵ K. FLASCH, Die Intention Meister Eckharts (wie Anm. 10), 298.

⁹⁶ K. FLASCH, a. a. O. 299.

⁹⁷ A. M. HAAS, Aktualität und Normativität (wie Anm. 20), 348.

Zum Selbstverständnis der Philosophie in der Moderne

Von Descartes zu Jaspers

Prof. Dr. Klaus Kremer, Trier, zum 70. Geburtstag

Der Name von René Descartes ist mit der Moderne untrennbar verbunden. Das hat sowohl Hegel¹ als auch Schelling² unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Und in unserem Jahrhundert ist es Edmund Husserl³, der noch einmal ausdrücklich auf diese unvergleichliche Bedeutung von Descartes hingewiesen hat. In Descartes' Denken, das ist die einhellige Meinung, wandelt sich die Erste Philosophie oder Metaphysik von einer Philosophie des Seins hin zu einer Philosophie des Ichs oder Subjekts. Und diese Einsicht bleibt auch bestehen, nachdem es in jüngster Zeit nicht an Versuchen gefehlt hat, die Philosophie der Subjektivität in das Mittelalter⁴ oder sogar in die An-

¹ Vgl. G. W. F. HEGEL: „Die Philosophie der neuen Zeit geht von dem Prinzip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem Standpunkt des wirklichen Selbstbewußtseins... Dies ist der Standpunkt des philosophischen Bewußtseins überhaupt“ (Werke, hg. E. MOLDENHAUER u. K. M. MICHEL, Bd. 20: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Frankfurt/M. 1971, 63–65).

² Vgl. F. W. J. SCHELLING: „Renatus Cartesius..., Anfänger der neueren Philosophie, revolutionär im Geiste seiner Nation, begann damit, allen Zusammenhang mit der früheren Philosophie abzubrechen, über alles, was in dieser Wissenschaft vor ihm geleistet war, wie mit einem Schwamm wegzufahren, und diese ganz von vorn, gleich als ob vor ihm nie philosophiert worden, wieder aufzubauen“ (Zur Geschichte der neueren Philosophie, in: Ausgewählte Werke, Bd. 5: Schriften von 1813–1830, Darmstadt 1976, 286).

³ Vgl. E. HUSSERL: „Descartes inaugurierte eine völlig neuartige Philosophie: ihren gesamten Stil ändernd, nimmt sie eine radikale Wendung vom naiven Objektivismus zum transzendentalen Subjektivismus, der in immer neuen und doch immer unzulänglichen Versuchen auf eine notwendige Endgestalt hinzustreben scheint“ (Cartesianische Meditationen, in: Gesammelte Werke, Bd. I, hg. S. STRASSER, Den Haag 1973, 46).

⁴ Vgl. dazu bes. die diesbzgl. Deutungen Meister Eckharts durch E. WULF, Das Aufkommen neuzeitlicher Subjektivität im Vernunftbegriff Meister Eckharts, Diss. Tübingen 1972; K. FLASCH, Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter, in: Philosophisches Jahrbuch 85 (1978) 1–18; B. MOJSISCH, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg

tike⁵ zurückzudatieren. Daß solche Versuche natürlich immer möglich sind, hat schon Kant gesehen, wenn er in seinen „Prolegomena“ schreibt: „Denn da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen, daß nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Ähnlichkeit hätte.“⁶

Solche Versuche sind aber immer auch fragwürdig, denn zum einen besteht die Gefahr, das, was gesucht wird, in einen Text hineinzulesen, zum anderen ist mit der Beantwortung der historischen Frage die Sachfrage noch in keiner Weise berührt. Historische Extrapolationen, so fruchtbar sie im Einzelfall sein mögen, sind in ihrem sachlichen Ertrag immer begrenzt. Zudem wird die Philosophie, wie sich seit jeher gezeigt hat, weniger durch die philologische Kleinarbeit als vielmehr durch originelle Denker vorangetrieben, selbst dann, wenn diese ihre Vorgänger mißdeutet haben.⁷ Und Descartes ist ohne Zweifel ein solch origineller Denker. Seine Originalität wird darum in keiner Weise durch die genannten Versuche einer Zurückdatierung der Subjektivitätsphilosophie

1983, bes. 24–27. – Aber auch bei Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues wird nach Ansätzen neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie gesucht. Vgl. dazu B. MOJSISCH, Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg (= Beiheft 1 zu Dietrich von Freibergs Opera omnia, hg. K. FLASCH), Hamburg 1977; J. STALLMACH, Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4 (1964) 339–356. – Vgl. kritisch dazu den jüngst erschienenen Beitrag von J. HALFWASSEN, Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg, in: Theologie und Philosophie 72 (1997) 337–359; ebenso W. SCHÜSSLER, Gott – Sein oder Denken? Zur Problematik der Bestimmung göttlicher Wirklichkeit in den „Quaestiones parisienses“ Meister Eckharts von 1302/03, in: Transzendenz – Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Festschrift für Klaus Kremer, hg. L. HONNEFELDER u. W. SCHÜSSLER, Paderborn 1992, 163–181.

⁵ So der Versuch von Th. KOBUSCH, Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Neubegründung einer neuen Metaphysik, in: L. HONNEFELDER/W. SCHÜSSLER (Hg.), a. a. O. (Anm. 4), 93–114.

⁶ I. KANT, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hg. K. VORLÄNDER, durchges. Nachdruck der 6. Aufl., Hamburg 1976, 1.

⁷ Hat etwa Aristoteles Platon „richtig“ gedeutet? Dabei hätte er ihn doch wirklich kennen müssen nach all den Jahren gemeinsamen Arbeitens. Oder ist Heidegger etwa der klassischen Metaphysik gerecht geworden mit seinem Verdikt der Seinsvergessenheit? Die Philosophie wird aber eher durch „produktive Mißverständnisse“ weiterbewegt als durch eine angeblich „richtige“ Interpretation. Das kann man exemplarisch an der Platon-Interpretation der Neukantianer studieren, die Platon gar nicht „richtig“ auslegen wollten. Vgl. dazu

geschmälert oder gar durch den Nachweis, daß sich ja schon Augustin über die absolute Gewißheit des *Cogito sum* im klaren war.⁸

Mir geht es in diesem Beitrag aber nicht um diese neue Form einer „Ersten Philosophie“ als solche, die als Philosophie der Subjektivität am Anfang der Moderne steht, sondern es geht mir um das *Selbstverständnis* dieser neuen Philosophie. Dieses Selbstverständnis, so wird sich zeigen, ist überhaupt nicht modern, sondern – ganz im Gegenteil – eher rückwärtsgerichtet, retardierend. Und es ist dieses retardierende Moment im Selbstverständnis der Philosophie zu Beginn der Moderne, das bis in unser Jahrhundert hinein nachgewirkt hat – zum Verhängnis der Philosophie.

Diesen Irrtum durchschaut zu haben, ist der bleibende Verdienst von Karl Jaspers. Seine These lautet: Descartes ist weder den eigentlichen Wissenschaften noch der echten Philosophie ein Führer. Aus diesem Grunde bedeutet das Scheitern seines Unternehmens weniger das Scheitern eines philosophischen Zeitalters, sondern vielmehr „das Ende eines geistigen Verhängnisses“. Descartes' Denken bedeutet in diesem Sinne kein begründendes, sondern eher ein irreführendes Moment der modernen Welt.⁹

Im folgenden will ich in einem ersten Schritt das Selbstverständnis der Philosophie bei Descartes herausarbeiten, in einem zweiten dasjenige bei Karl Jaspers, um dann in einem abschließenden dritten Schritt von hier aus noch einmal ein Licht auf Descartes zu werfen.

I.

Der Grundgedanke Descartes', wie er in seinen *Meditationes de prima philosophia* vorliegt, ist allseits bekannt; ich brauche ihn darum nicht in aller Ausführlichkeit zu wiederholen. Nur soviel sei gesagt: Descartes sucht eine Gewißheit, die Bestand hat. Um diese zu erreichen, treibt er den Zweifel bis zum äußersten. In diesem Zweifel bleibt nur eines bestehen: das denkende Ich (*Cogito ergo sum*). An seinem eigenen Sein

K.-H. LEMBECK, Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp (= Studien und Materialien zum Neukantianismus, hg. H. HOLZHEY u. E. W. ORTH, Bd. 3), Würzburg 1994.

⁸ Darauf macht ja schon Mersenne in den vierten Einwänden zu den *Meditationes* aufmerksam (vgl. R. DESCARTES, Oeuvres, hg. Ch. ADAM u. P. TANNERY, Bd. VII, Paris 1964, 197). Descartes' Erwiderung macht aber deutlich, daß er sich seiner Originalität sehr wohl bewußt war.

⁹ K. JASPERS, Die großen Philosophen. Nachlaß, Bd. 1, hg. H. SANER, München 1981, 256.

kann das denkende Ich nicht zweifeln. Selbst ein *genius malignus* vermag diese Gewißheit nicht zu erschüttern.

Das Problem, das sich hier stellt, ist weniger das der Gewißheit des Ichs, sondern vielmehr die Frage, wie ich von diesem festen Boden aus weiterkomme. Descartes sucht bekanntlich über den Gottesgedanken die Wirklichkeit der Welt zurückzugewinnen: Gott garantiert die Klarheit und Deutlichkeit meiner Erkenntnis. Und was ich klar und deutlich erkenne, so das entscheidende Axiom Descartes', ist wahr. Dem Gottesgedanken kommt bei Descartes folglich ein wesentlich anderer Stellenwert zu als in der klassischen Metaphysik. Führt bei Aristoteles oder Thomas die Frage nach dem Sein notwendig zur Frage nach dem Grund des Seins – Heidegger hat diesen Zusammenhang bekanntlich als die onto-theologische Verfaßtheit der Metaphysik bezeichnet¹⁰ –, so wird bei Descartes der Gottesgedanke funktionalisiert.¹¹ Über diese Funktionalisierung kann auch nicht die Beteuerung Descartes' in seinem Widmungsschreiben an die Sorbonne hinwegtäuschen, daß seine „Gottesbeweise“ ganz im Sinne der Tradition als Ausweg aus dem vitiösen Zirkel zu verstehen seien, in dem der Glaube ohne eine natürliche Theologie steckenbleibe.¹²

Auf die intuitive Erkenntnis des *Cogito sum* folgt bei Descartes – nach mathematischem Verfahren¹³ – die Deduktion.¹⁴ D. h. aus dem ersten Prinzip werden weitere Prinzipien (wie: daß es einen absolut vollkommenen Gott gibt) abgeleitet, und aus diesen läßt sich schließlich die Wahrheit bzw. Erkenntnis aller übrigen Dinge ableiten.

Es ist keine Frage, daß die intuitive Erkenntnis des *Cogito sum* absolut gewiß ist, aber trifft dies auch für die hieraus deduktiv gewonnenen Erkenntnisse zu? Descartes selbst scheint daran keinen Zweifel aufkommen zu lassen; das jedenfalls geht aus seinem der französischen

¹⁰ Vgl. M. HEIDEGGER, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 35 ff.

¹¹ W. SCHULZ hat ja bekanntlich auf diese Funktionalisierung der Gottesidee sein Augenmerk gerichtet (vgl. DERS., Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1978).

¹² Vgl. R. DESCARTES, Widmungsschreiben an die Sorbonne, in: Oeuvres, a. a. O. (Anm. 8), VII 3f.

¹³ Wobei sich DESCARTES schon klar ist über den Unterschied zwischen mathematischer und philosophischer Erkenntnis. Werden nämlich die Grundbegriffe der Mathematik von jedem zugegeben, so ist das bei den metaphysischen Gegenständen schwieriger. Denn hier macht nichts so große Mühe wie die klare und deutliche Erfassung der ersten Begriffe (vgl. R. DESCARTES, Antwort auf die zweiten Einwände zu den *Meditationes*, in: Oeuvres, a. a. O. [Anm. 8], VII, 157).

¹⁴ Vgl. R. DESCARTES, Oeuvres, a. a. O. (Anm. 8), IX/2, Paris 1971, 10.

Ausgabe seiner *Principia philosophiae* vorangestellten Schreiben an den Übersetzer Abbé Picot hervor, das zugleich als Vorwort dient. In diesem Schreiben wird nämlich deutlich, daß Descartes sich im Besitz der einzig richtigen Prinzipien wähnt, denn er zeigt sich hier davon überzeugt, daß es nicht nötig ist, andere als die von ihm angegebenen Prinzipien zu suchen, um auch zu den höchsten Erkenntnissen zu gelangen, deren der menschliche Geist fähig ist.¹⁵

Wenn er hier die Philosophie als das noch nicht gelungene Streben nach Weisheit bezeichnet, so scheint Descartes an das platonische Philosophieverständnis anzuknüpfen. Unter Weisheit versteht er nicht nur die Klugheit im täglichen Leben, sondern ein vollkommenes Wissen all der Dinge, die der Mensch erkennen kann, sowohl um eine Regel für sein Leben zu haben, als auch um seine Gesundheit zu erhalten und alle Künste zu erfinden. Dieses Wissen muß aus den ersten Ursachen abgeleitet werden, d. h. der Philosophierende muß mit den ersten Ursachen oder Prinzipien anfangen. Und diese Prinzipien haben zwei Grunderfordernisse: erstens müssen sie klar und deutlich sein, so daß der menschliche Geist an ihrer Wahrheit nicht zweifeln kann; zweitens muß die Erkenntnis der anderen Dinge derart von diesen Prinzipien abgeleitet werden, daß es in der ganzen Kette der Deduktionen nichts gibt, das nicht sehr augenscheinlich wäre. Zwar ist nach Descartes Gott allein vollkommen weise, d. h. mit dem vollkommenen Wissen aller Dinge begabt, aber man kann auch davon sprechen, daß die Menschen die Weisheit mehr oder weniger besitzen, je nachdem sie von den wichtigsten Wahrheiten mehr oder weniger Kenntnisse haben.¹⁶

Wer ohne zu philosophieren zu leben versucht, der gleicht nach Descartes einem Menschen, der wahrhaft seine Augen geschlossen hält, ohne daran zu denken, sie zu öffnen. Das Studium der Philosophie regelt die Sitten und leitet das Leben. „Die rohen Tiere“, so schreibt Descartes, „die nur ihren Körper zu erhalten haben, beschäftigen sich immerwährend damit, Nahrung für ihn zu suchen, die Menschen aber, deren Hauptteil der Geist ist, sollten ihre Hauptsorge die Erforschung der Weisheit sein lassen, welche die wahre Nahrung des Geistes ist.“¹⁷ Descartes faßt noch einmal zusammen: „Dieses höchste Gut nun, wenn man es ohne das Licht des Glaubens durch die bloße natürliche Vernunft betrachtet, ist nichts anderes als die Erkenntnis der Wahrheit

¹⁵ „...qu'il n'est point besoin de chercher d'autres Principes que ceux que j'ay donnez, pour paruenir à toutes les plus hautes connoissances dont l'esprit humain soit capable“ (ebd., 11).

¹⁶ Ebd., 2 f.

¹⁷ Ebd., 4.

durch ihre ersten Ursachen, d. h. die Weisheit; das Weisheitsstudium aber ist die Philosophie.“¹⁸

Der erste Teil der Philosophie ist nach Descartes die Metaphysik, welche die Prinzipien der Erkenntnis enthält. Hierzu gehört die Erklärung der Hauptattribute Gottes, der Immaterialität der Seelen und aller klaren und deutlichen Begriffe, die es in uns gibt. Der zweite Teil der Philosophie ist sodann die Physik, in der untersucht wird, wie das ganze Universum zusammengesetzt ist. Daran schließt sich die Untersuchung der Pflanzen, der Tiere und besonders des Menschen an. Descartes faßt diese Einteilung in dem allseits bekannten Bild zusammen: „Die gesamte Philosophie ist also einem Baume vergleichbar, dessen Wurzeln die Metaphysik, dessen Stamm die Physik und dessen Zweige, die aus dem Stamm hervorgehen, alle übrigen Wissenschaften sind, die sich auf drei hauptsächliche zurückführen lassen, nämlich auf die Medizin, die Mechanik und die Ethik.“¹⁹

Descartes ist davon überzeugt, daß man mit Hilfe der richtigen Prinzipien, und er glaubt sich im Besitz dieser richtigen Prinzipien, daß man mit ihrer Hilfe nach und nach alle Wahrheiten entdecken wird und daß so auch die Schulstreitigkeiten in der Philosophie ein Ende finden werden.²⁰ Die Falschheit der aristotelischen Prinzipien kann man ihm zufolge nicht besser beweisen, „als indem man darauf aufmerksam macht, daß man mit ihnen in all den Jahrhunderten, während derer man ihnen gefolgt ist, keine Fortschritte zu machen gewußt hat“.²¹ Dieses Verdikt Descartes' trifft natürlich auch die mittelalterliche Philosophie.

Descartes meint zwar, daß noch mehrere Jahrhunderte werden verfließen müssen, bevor man aus seinen Prinzipien alle die Wahrheiten abgeleitet hat, die man hieraus ableiten kann. Aber er hofft, daß schon – wie er schreibt – „unsere Neffen davon den Erfolg sehen werden“.²²

In der Zwischenzeit sind über 300 Jahre vergangen, und wir haben immer noch nicht alle Wahrheiten gefunden. In der Wissenschaft schert sich heute keiner mehr um die Prinzipien Descartes', und in der Philosophie sind die Streitigkeiten bis zum heutigen Tage lustig weitergegangen – nicht anders als in der Zeit vor Descartes. Was ist der tiefere Grund hiervon? Der tiefere Grund hiervon – das ist die These von

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 14.

²⁰ Vgl. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, I, § 12, in: *Oeuvres*, a. a. O. (Anm. 8), VI, Paris 1965, 10.

²¹ R. DESCARTES, *Oeuvres*, a. a. O. (Anm. 8), IX/2, Paris 1971, 18 f.

²² Ebd., 20.

Jaspers – hat mit dem Wesen der Philosophie selbst zu tun. Schon bei Schelling findet sich diese Sicht angedeutet, wenn er schreibt: „Diese Verschiedenheit, dieser Wechsel nicht bloß voneinander verschiedener, sondern einander widerstreitender Systeme ist eine Erscheinung, welche auf jeden Fall eine ganz eigenthümliche Natur der Philosophie ankündigt.“²³ Und diese „eigenthümliche Natur der Philosophie“ hat Descartes Jaspers zufolge nicht wirklich durchschaut.

Für Descartes ist Philosophie so fortschrittlich wie die Wissenschaft. Und die Wissenschaft hat ihm zufolge – nicht anders als die Philosophie selbst – auf den ersten Prinzipien, und das sind seine eigenen, aufzubauen. Aber beides trifft nicht zu. In dieser Weise bedeutet Descartes ein doppeltes Verhängnis. Denn er hat weder das wahre Wesen der Philosophie noch das wahre Wesen der Wissenschaft verstanden. Er sieht zwar richtig, daß die Wissenschaft dem Fortschrittsschema unterliegt, bindet diese dann aber wiederum an die Spekulation – und nicht an das Experiment.

Der Anspruch Descartes', eine Philosophie zu begründen, die so „fortschrittlich“ ist wie die Wissenschaften, ist jedoch bis in unser Jahrhundert nicht verstummt und hat zum Teil zu sonderbaren Formen „wissenschaftlicher“ Philosophie geführt. Und dieser Anspruch hat sich sogar noch in dem Moment verstärkt, in dem die moderne Wissenschaft die Philosophie zu verdrängen drohte.

Daß Philosophie als Philosophiegeschichte immer auch Wissenschaft ist, nicht anders als z. B. Literaturwissenschaft, ist keine Frage. Aber eine solche „Philosophiewissenschaft“, darauf hat Heidegger immer wieder aufmerksam gemacht, ist noch nicht selbst Philosophie. Philosophie im eigentlichen Sinne ist nicht Philosophiewissenschaft, sondern Philosophieren.²⁴

Wenn auch Leibniz seine sog. Monadologie u. a. in Abgrenzung und Auseinandersetzung mit dem Denken Descartes' entwickelt, so ist er doch nicht anders als dieser davon überzeugt, daß er die Philosophie,

²³ F. W. J. SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, Bd. 1, Darmstadt 1974, 15.

²⁴ Vgl. M. HEIDEGGER, Gesamtausgabe. II. Abt.: Vorlesungen, Bd. 27: Einleitung in die Philosophie, hg. O. SAAME u. I. SAAME-SPEIDEL, Frankfurt/M. 1996, 15. – JASPERS kritisiert die Philosophie, die sich wesentlich als Philosophiegeschichte versteht, nicht minder hart: „Ein papierenes Tun im Lesen von Texten, unverbindlichem Denken, das rational in endlosen Kombinationen überlieferter Abstraktionen und unter willkürlicher Bevorzugung von Kategorien sich vollzieht, ist kein Philosophieren mehr. Es hat die Philosophie verloren und die Wissenschaft nicht erreicht.“ (Die großen Philosophen. Nachlaß, Bd. 1, hg. H. SANER, München 1981, 525).

speziell die Metaphysik, aus der Finsternis in die Helle des Tageslichts überführen könne. In der Frage, wie die Aufgabe der Metaphysik zu bestimmen ist, übernimmt Leibniz von Aristoteles die Doppelaufgabe der Metaphysik: Metaphysik ist die Lehre vom *ens qua ens*, und sie ist zugleich die Lehre vom *primum ens*.²⁵ Darin liegt noch kein Problem. Schwieriger ist allerdings die Frage der Methode der Leibnizschen Metaphysik. Leibniz kennt nur eine wissenschaftliche Methode, und diese ist zugleich die Methode der Mathematik und der Metaphysik. In dieser Frage bleibt Leibniz, bei aller sonstigen Distanz zu Descartes, diesem stark verhaftet. Wie intensiv er sich auch mit Descartes auseinandersetzt, in wievielen Fragen er ihm auch nachdrücklich widerspricht, von seinem Ideal einer mathematischen Methode auch in der Metaphysik hat er sich niemals lösen können.²⁶ Wenn dies auch verständlich ist, Leibniz hat ja selbst an der Entstehung der Mathematik der Neuzeit entscheidenden Anteil, so bildet dies gleichwohl einen der schwächsten Punkte seiner Metaphysik. So ist auch Leibniz davon überzeugt, daß man eines Tages in der Metaphysik nur noch exakte und unanfechtbare Beweise antreffen wird. Aber man braucht hier nur eine mathematische und eine metaphysische These, z. B. die Lehre von der Prästabilisierten Harmonie, von Leibniz miteinander zu vergleichen, um zu sehen, wie sehr doch die methodischen Möglichkeiten differieren. Leibniz war aber nicht der letzte Versuch in dieser Richtung. Nach ihm haben auf ihre Art Kant und Hegel, in unserem Jahrhundert schließlich Husserl, Rickert und Carnap versucht, die Philosophie zum Rang einer Wissenschaft zu erheben – um nur einige prominente Namen zu nennen.

II.

„Ich suchte in der Jugend Philosophie als ein Wissen“, schreibt Jaspers in seinem autobiographischen Rückblick *Über meine Philosophie* von 1941. „Die Lehren, die ich hörte und las, schienen diesem Anspruch entgegenzukommen. Sie begründeten, bewiesen, widerlegten, standen in einer Reihe mit allem anderen Wissen, nur gingen sie auf das Ganze, statt auf einzelne Gegenstände. Aber bald erfuhr ich, daß die meisten philosophischen und viele wissenschaftliche Lehren keine Gewißheit

²⁵ Vgl. G. MARTIN, Leibniz. Logik und Metaphysik, Berlin ²1967, 221.

²⁶ So fordert LEIBNIZ, die Metaphysik müsse zur Schärfe der Mathematik entwickelt werden (Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. C. I. GERHARDT, Bd. IV, Nachdruck der Ausg. Berlin 1880, Hildesheim 1978, 468).

brachten. Mein Zweifel wurde zwar nicht absolut und radikal... Aber mein Zweifel stellte jeweils einzelne Behauptungen und versuchsweise eine jede in Frage, und dies zunächst in den Wissenschaften. Es erschütterte meinen Glauben an Vertreter der Wissenschaft, nicht an die Wissenschaft selber, wenn ich erkannte, daß berühmte Gelehrte in ihren Lehrbüchern viel vortrugen, was sie ohne kritische Infragestellung als Ergebnis der Wissenschaft ausgaben, ohne daß es in der Tat gewiß war. Ich nahm das viele Gerede wahr, die vermeintliche Erkenntnis... Dann hörte ich das Pathos der Historiker, wenn sie eine Reihe von Ausführungen zum Schlusse bringen mit den Worten: „nun mußte es notwendig so kommen“, während doch diese Behauptung nur ex eventu suggestiv, an sich gar nicht überzeugend war; schien doch auch anderes möglich und der Zufall immer im Spiel. Als Arzt und Psychiater sah ich den schwankenden Grund, auf dem so viele Behauptungen und Handlungen stehen, sah die Herrschaft vermeintlicher Einsichten, z. B. in die Verursachung aller Geisteskrankheiten durch Hirnvorgänge (ich nannte das Reden über das Gehirn, wie es damals Mode war, Hirnmythologie, sie wurde später durch die Mythologie der Psychoanalyse abgelöst), erfuhr mit Erschrecken, wie wir in unseren Gutachten keineswegs absolut gewisse Positionen vertraten, weil wir immer, auch wenn wir nicht wußten, zu einem Ergebnis kommen mußten, so daß die Wissenschaft den Deckmantel hergab, um staatlich notwendige Entscheidungen zu ermöglichen, für die ein beweisbarer Grund nicht zu finden war. Und ich wunderte mich, daß eine so große Zahl alltäglicher ärztlicher Verordnungen, ja die Masse der Medikamente, dem Bedürfnis der Kranken nach Behandlung entspringen, nicht einem rationellen Wissen. Aus diesen Erfahrungen ergab sich die Grundfrage: Was ist eigentlich Wissenschaft? Was kann sie? Wo liegen ihre Grenzen?“²⁷

Daß es gerade um die Jahrhundertwende gehäuft zu Versuchen kommt, eine „wissenschaftliche“ Philosophie zu begründen, hat folgende Ursachen: Philosophie begreift sich in dieser Zeit als eine Wissenschaft neben anderen. Die exakten Erfahrungswissenschaften werden zum Vorbild für die Philosophie. „Philosophie wollte vor dem Richterstuhl der Wissenschaften die verlorene Achtung durch eine gleiche Exaktheit wiedergewinnen“, kommentiert Jaspers. „Alle Gegenstände der Forschung waren zwar an die besonderen Wissenschaften verteilt. Aber Philosophie wollte sich neben ihnen eine Berechtigung geben dadurch, daß sie das Ganze zum wissenschaftlichen Gegenstand machte, so das Ganze des Erkennens durch Erkenntnistheorie..., das Ganze des Welt-

²⁷ K. JASPERS, Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München 1951, 347.

alls durch eine Metaphysik, die nach Analogie naturwissenschaftlicher Theorien mit deren Hilfe erdacht wurde, das Ganze der menschlichen Ideale durch eine Lehre von den allgemeingültigen Werten. Das schienen Gegenstände, die keiner besonderen Wissenschaft angehörten, und die doch einer Erforschbarkeit mit wissenschaftlicher Methode zugänglich sein sollten.“²⁸

Aber diese „wissenschaftliche“ Philosophie blieb einerseits immer hinter der Erfahrungswissenschaft zurück und gab andererseits keine Antworten auf drängende, wirklich philosophische Fragen. Die wissenschaftliche Philosophie versuchte ein Wissenwollen zu befriedigen, das sie der Sache nach nicht befriedigen konnte. Die Erfahrungswissenschaften dagegen waren dazu in der Lage.

Daß Philosophie den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, kommt nicht von ungefähr. Von Anfang an ist Philosophie mit diesem Anspruch aufgetreten, ja mit dem Anspruch, *die Wissenschaft schlecht-hin* zu sein.²⁹ Das wurde aber spätestens im 19. Jahrhundert problematisch. Denn zu dieser Zeit haben die Wissenschaften in verstärktem Maße begonnen, ihre Entfaltung ohne die Philosophie zu vollziehen. Wenn jetzt von der Philosophie verlangt wurde, Wissenschaft zu sein, so bedeutete das etwas anderes als früher, es bedeutete, daß Philosophie Wissenschaft sein solle genau so wie diese modernen, durch ihre Leistungen so überzeugenden Wissenschaften.

Hierauf haben die Vertreter der Philosophie verschieden reagiert. So beschränkten manche die Philosophie auf Philosophiegeschichte; daher die bis heute so betonte Bedeutung der Philosophiegeschichte! Diese ist natürlich immer schon Wissenschaft, aber ist sie wirklich schon Philosophie? Heidegger jedenfalls, so haben wir gesehen, bestreitet dies vehement. Oder man suchte eben eine „wissenschaftliche“ Philosophie zu begründen, in der Hoffnung, so den Geltungsanspruch nicht zu verlieren. Aber damit trat man in Konkurrenz zu den Wissenschaften, eine Konkurrenz, die die Philosophie verlieren mußte. Schließlich gab es auch noch diejenigen, die die Philosophie nun ganz auf das Gefühl, die Intuition oder die Phantasie zu gründen suchten. Ja, sich um Wissenschaft zu kümmern, sei der Philosophie ungemäß, denn sie durchschaue die Fragwürdigkeit aller wissenschaftlichen Wahrheit.

Aber sowohl die Preisgabe an Wissenschaft als auch die Verleugnung der Wissenschaft bedeuten letztlich das Ende der Philosophie. Beide Wege sind darum für die Philosophie ungangbar. Demgegenüber gilt es vielmehr, das wahre Wesen der Philosophie wiederzugewinnen.

²⁸ K. JASPERS, Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, Berlin 1974, 3.

²⁹ Vgl. K. JASPERS, Rechenschaft und Ausblick, a. a. O. (Anm. 27), 204.

Dieses kann Jaspers zufolge aber nur wiedergewonnen werden, wenn zuvor geklärt ist, was das Wesen der Wissenschaft ausmacht. Genau in diesem Sinne ist die Wissenschaft unentbehrlich geworden für die Philosophie. Die „rein“ gewordene Wissenschaft hilft durch den Kontrast zur Philosophie, die trübe Mischung von Philosophie und Wissenschaft zu erkennen und zu überwinden. Denn allein das Wissen um die reine Wissenschaft kann verhindern, daß im Philosophieren noch einmal Sacherkenntnis behauptet wird, eine Sacherkenntnis, die ihren Ort in methodisch exakter Forschung hat und nirgends sonst. Aber Jaspers zufolge gilt auch das Umgekehrte: Philosophie ist unumgänglich für die Reinheit echter Wissenschaft. Denn ohne Philosophie versteht Wissenschaft sich selbst nicht.³⁰ Die Wissenschaften bringen somit die doppelte positive Möglichkeit: „ihre eigene reine Entfaltung und durch ihr Dasein die entscheidende Klarheit des Sinns der uralten, immer neu zu erringenden Philosophie“.³¹

Die entscheidende Frage, die es nach Jaspers herauszuarbeiten gilt, lautet darum: Was zeichnet die moderne Wissenschaft aus?³² Jaspers nennt als entscheidende Momente die folgenden drei: Die moderne Wissenschaft zeichnet sich erstens durch methodische Erkenntnis, zweitens durch zwingende Gewißheit und drittens durch ihre Allgemeingültigkeit aus.³³ Daneben nennt er noch sieben weitere Charakteristika³⁴, die aber für die hier anstehende Frage von untergeordneter Bedeutung sind.

Eine weitere wichtige Einsicht ist die, daß die Wissenschaft *prinzipielle* Grenzen hat. Jaspers nennt drei solcher prinzipiellen Grenzen: Erstens gewinnt die Wissenschaft zwar zwingende Einsicht, aber dieses zwingend Gewisse wird niemals absolut; zweitens wird die Wissenschaft zwar der Endlosigkeit Herr, diese bleibt aber letztlich doch un-

³⁰ Vgl. K. JASPERS, Existenzphilosophie, a. a. O. (Anm. 28), 8.

³¹ K. JASPERS, Der Arzt im technischen Zeitalter. Technik und Medizin – Arzt und Patient – Kritik der Psychotherapie, München 1986, 56.

³² Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Jaspers zur Einführung, Hamburg 1995, 29–39.

³³ Vgl. K. JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 91988, 111.

³⁴ Ihrem Geist nach ist die moderne Wissenschaft JASPERS zufolge 1. universal; 2. unfertig; 3. gibt es für sie nichts Gleichgültiges; 4. sucht sie den allseitigen Zusammenhang; 5. ist in der modernen Wissenschaft die Radikalität des Fragens auf das höchste gesteigert; 6. ist für sie die Universalität im Herausarbeiten der Kategorien und Methoden charakteristisch; und 7. ist sie schließlich von einer wissenschaftlichen Haltung durchdrungen, die das zwingend Gewußte vom nicht zwingend Gewußten unterscheidet, d. h. sie sucht uneingeschränkt Kritik (vgl. ebd., 112–117).

überwunden; drittens erreicht die Wissenschaft zwar Einheiten, nicht aber erreicht sie die Einheit der Welt.³⁵ Das bedeutet: Gegenstand der Wissenschaft ist dasjenige, das zwingend gewiß ist, aber diese zwingende Gewißheit meint immer nur eine sehr große Wahrscheinlichkeit. Weiter: Gewißheit bieten immer nur endliche Gegenstände *in* der Welt, nicht dagegen die Welt als Ganzes. Und zum letzten Aspekt: Es ist keine Frage, daß wissenschaftliches Erkennen der Endlosigkeit Raum abgewinnt, aber es eröffnen sich immer wieder neue Endlosigkeiten, die eine Bemächtigung des Ganzen behindern. Zwar geht der methodische Wille des Forschers auf die Einheit der Welt, aber alle gedachten Einheiten erweisen sich immer nur als Einheiten *in* der Welt, nicht aber als die Einheit *der* Welt selbst. Die Einheit der Welt ist für die Wissenschaft unerreichbar; sie besitzt für diese immer nur eine wegweisende Funktion.

Wissenschaft zeichnet sich durch zwingende Richtigkeit aus. Diese zwingende Richtigkeit besteht in beliebigen Mengen. Für die Wissenschaft selbst ist sie noch gleichgültig. Was aber ist der Sinn der Wissenschaft? Dieser Sinn, wenn es ihn überhaupt gibt, ist wissenschaftlich nicht beweisbar, er ist immer nur philosophisch zu erhellen. In diesem Sinne vertritt Jaspers die beiden auf den ersten Blick sich anscheinend widersprechenden Thesen: „*Sinnvolle Wissenschaft ist nur durch Metaphysik*“, und: „*Echte Wissenschaft ist ohne Metaphysik*.“³⁶

Wenden wir uns der ersten These zu: „Sinnvolle Wissenschaft ist nur durch Metaphysik.“ Diese These will sagen, daß allein die Metaphysik Wesentliches von Unwesentlichem scheiden kann. Sie gibt der Wissenschaft Antrieb und Ziel. Sie ist Grund der Wissenschaft. Ohne Metaphysik geht es in der Wissenschaft nur um die Beliebigkeit des Richtigen. Zur zweiten These: „Echte Wissenschaft ist ohne Metaphysik.“ Dieser Satz will sagen: Die Wissenschaft ist zwingend und bleibt in ihren Beweisen, Methoden und Resultaten von jeder Metaphysik unabhängig.

Ist die zwingende Einsicht charakteristisch für die Wissenschaft, dann ist klar: Philosophie kann dann immer nur *weniger* sein als Wissenschaft. Sie vertritt zwar einen Wahrheitsanspruch, dieser besitzt aber keine zwingende Geltung. Könnte Philosophie diesem Anspruch gerecht werden, dann dürfte es die Streitigkeiten in der Philosophie nicht geben. Doch sind diese ein Faktum, und keine Philosophie war bisher in der Lage, sie aus der Welt zu schaffen.

³⁵ Vgl. K. JASPERS, Philosophie, Bd. I: Philosophische Weltorientierung, München 1991, 87.

³⁶ Ebd., I 135.

Philosophie ist aber auf der einen Seite nicht nur weniger als Wissenschaft, sie ist auf der anderen Seite zugleich immer auch *mehr* als Wissenschaft. Denn sie ergreift eine unbedingte Wahrheit – eine Wahrheit, für die man leben und sterben kann.³⁷

Den entscheidenden Unterschied zwischen philosophischer und wissenschaftlicher Wahrheit verdeutlicht Jaspers an einem Vergleich zwischen Galilei auf der einen und Sokrates und Bruno auf der anderen Seite: „Galilei stellte nicht die Richtigkeit seiner astronomischen Einsicht in Frage, wenn er unter Zwang sie verleugnete, wie er umgekehrt durch ein Bekenntnis sie nicht wahrer gemacht hätte. Sokrates und Bruno starben für ihre philosophische Wahrheit, weil sie mit ihnen identisch war: durch ihren Tod ist eine Wahrheit vollendet worden.“³⁸ Das Leben wird so für das philosophische Denken zur spezifischen Verifikation.³⁹

Zwischen Philosophie und Wissenschaft kann es somit keinen eigentlichen Kampf geben, ebensowenig wie zwischen Wissenschaft und Religion.⁴⁰ Wohl aber muß es einen Kampf geben um *echte* Wissenschaft und um *echte* Philosophie. Dieser Kampf richtet sich gegen Grenzüberschreitungen. Solche Grenzüberschreitungen finden sowohl von seiten der Wissenschaft als auch von seiten der Philosophie statt. Die Wissenschaft überschreitet ihre Grenze, wenn sie ihr zwingendes Wissen von Dingen in der Welt verabsolutiert zum Wissen vom Sein. Marxismus und Psychoanalyse sind für Jaspers typische Beispiele einer solchen unzulässigen Grenzüberschreitung.⁴¹ Aber auch die Philosophie

³⁷ Vgl. dazu O. E. KLEIN, „Bildung“ durch Angst – „Philosophieren heißt Sterbenlernen“, in: K. Salamun (Hg.), Philosophie – Erziehung – Universität. Zu Karl Jaspers' Bildungs- und Erziehungsphilosophie, Frankfurt/M. 1995, 187–195.

³⁸ K. JASPERS, Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band, München 1991, 651.

³⁹ Vgl. K. JASPERS, Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung, hg. H. SANER, München 1982, 123. – HEIDEGGER sieht dies ähnlich, wenn er schreibt: „Philosophie im produktiven Sinne des Philosophierens ist ganz anders in der innersten und ganzen Existenz des Philosophen verwurzelt als die wissenschaftliche Untersuchung im Forscher. Grundsätzlich ist wissenschaftliche Arbeit des einen immer vertretbar durch einen anderen; wissenschaftliche Entdeckungen des einen hätte auch der andere machen können. Nie so in der Philosophie; jeder ist in sich ganz und einmalig“ (Gesamtausgabe, a. a. O. [Anm. 24], II/27, 225 f.).

⁴⁰ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Paul Tillich, München 1997, 63 f.

⁴¹ Vgl. K. JASPERS, Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Drei Gastvorlesungen, München 1990, 7–29.

kann ihre Grenze überschreiten. Dies ist der Fall, wenn sie mit dem Anspruch auftritt, „wissenschaftliche“ Philosophie zu sein.⁴²

Die echte Wissenschaft wendet sich zu Recht gegen eine solche Form der Philosophie. Und sie wird dann zeigen können, daß die vermeintlich philosophische Erkenntnis unhaltbar ist oder daß die partikuläre Erkenntnis nicht in den Bereich der Philosophie gehört, sondern in ihren eigenen, also den der Wissenschaft.

Die Philosophie ist somit nicht nur der Mutterboden der Wissenschaften in der Weise, daß, wenn sich alle Wissenschaften aus ihr herausgebildet haben, sie selbst nichts mehr ist. Wissenschaft bezieht sich immer nur auf Gegenstände in der Welt, die Philosophie dagegen bezieht sich auf die Welt als Ganzes. Die Welt als Ganzes ist aber nicht schon identisch mit der Summe ihrer Teile. Sie ist nicht schon dadurch erkannt und durchschaut, daß ihre Teile erkannt und durchschaut wären, was aber schon allein wegen der Unendlichkeit der Gegenstände unmöglich wäre.

Wenn auch die Wissenschaften alles untereinander aufgeteilt haben, so ist die Zeit der Philosophie doch nicht vorbei. Die Philosophie wird ihr Lebensrecht auch weiterhin behalten. Der Mensch ist ein philosophisches Wesen⁴³, und die Wissenschaften können ihm dieses philosophische Bedürfnis nicht befriedigen. Denn sie geben dem Leben keine Ziele, sie haben keine Antworten auf die wesentlichen Fragen, die den Menschen seit jeher beschäftigen. In diesen „ewigen“ Fragen⁴⁴ lassen die Wissenschaften gerade im Stich. Jaspers sagt dies noch einmal ganz deutlich: „In den Wissenschaften gelangen wir zu zwingendem, allgemeingültigem und faktisch anerkanntem Wissen, – aber um den Preis,

⁴² Man kann die Philosophie natürlich immer auch schon aus dem Grund „wissenschaftlich“ nennen, weil sie methodisch verfährt und sich auch ihrer Methoden bewußt ist (Vgl. K. JASPERS, *Rechenschaft und Ausblick*, a. a. O. [Anm. 27], 219). Aber diese Methoden sind nicht mit denen der modernen Wissenschaften zu vergleichen. Denn die Philosophie hat keinen „Gegenstand der Forschung“. „Philosophieren im Sichunterscheiden wird sich... bewußt, nicht einen Gegenstand zu haben wie Wissenschaften, die aufhören, wo kein Gegenstand mehr ist“ (DERS., *Philosophie*, a. a. O. [Anm. 35], I 318). Die philosophischen Methoden sind darum „Methoden des Transzendierens über das Gegenständliche. Philosophieren ist Transzendieren“ (DERS., *Rechenschaft und Ausblick*, a. a. O. [Anm. 27], 215). – Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Jaspers zur Einführung, a. a. O. (Anm. 32), 61–70.

⁴³ Darauf hat auch HEIDEGGER eigens hingewiesen: „Als Mensch da sein, heißt philosophieren“ (Gesamtausgabe, a. a. O. [Anm. 24], II/27, 3).

⁴⁴ Hier und nirgends sonst hat der Begriff einer *philosophia perennis* seinen Sinn.

immer im Partikularen, mit je besonderer Methode auf besondere Gegenstände unter bestimmten Voraussetzungen gerichtet zu sein. Die Philosophie erhellt den Lebensgrund, das was ich selbst bin und will, und was an den Grenzen fühlbar wird, – aber um den Preis, bei wesentlicher, ja allein wesentlicher Wahrheit in den Aussagen keine zwingende, allgemeingültige Erkenntnis zu bringen.“⁴⁵

An den Grenzen des Wissens ist nicht nichts. Ich muß, ja ich darf hier nicht schweigen, wie das Wittgenstein forderte.⁴⁶ An diesen Grenzen zeigt sich vielmehr das Nicht-mehr-Wißbare, das Nicht-mehr-Gegenständliche. Ich kann hier zwar nicht mehr „erkennen“, aber ich kann hier immer noch „denken“. Es gilt somit, das trübe Vermischte von Philosophie und Wissenschaft radikal zu überwinden. Es gilt, beide *rein* herauszuarbeiten. Führt der Weg zuerst von der verfallenen Philosophie zu den realen Wissenschaften, so gilt es heute, den Weg von den Wissenschaften zurück zur eigentlichen Philosophie wiederzufinden.

Man kann Jaspers in diesem Zusammenhang den Vorwurf machen, er vertrete einen verengten Wissenschaftsbegriff.⁴⁷ Ihm war aber diese Verengung durchaus klar. Und er hat zugunsten einer möglichst strikten Trennung zwischen Wissenschaft und Philosophie bewußt an einem solchen Wissenschaftsbegriff festgehalten.⁴⁸ In diesem Sinne schreibt er in dem gemeinsam mit Rudolf Bultmann verfaßten Band über die *Frage der Entmythologisierung*: „Wenn Wissenschaft das für jeden Verstand zwingend Erkennbare und daher faktisch sich allgemein Verbreitende und Anerkannte genannt wird, dann sind weder Philosophie noch Theologie Wissenschaften. Wenn dagegen Wissenschaft jedes Denken heißt, das methodisch verfährt, einen systematischen Charakter zu gewinnen sucht und sich auf seinem Wege auch der rationalen Mittel des Verstandes bedient, dann liegt es anders. Ich halte es für sachlich

⁴⁵ K. JASPERS, *Rechenschaft und Ausblick*, a. a. O. (Anm. 27), 328.

⁴⁶ Gegen Wittgenstein schreibt JASPERS: „Was immer wir sind und was uns gegenwärtig wird, kann klar werden. Klarheit in diesem Sinne ist nicht beschränkt auf das, was im formallogischen Zusammenhang von Zeichen oder was definitivisch klar werden kann“ (Von der Wahrheit, a. a. O. [Anm. 38], 463).

⁴⁷ Vgl. dazu K. SALAMUN, *Karl Jaspers*, Reinbek ²1991, 127.

⁴⁸ Ein Vorwurf wie der, er verkenne damit den Sinn der „verstehenden“ Wissenschaften, wird Jaspers ebenfalls nicht gerecht, geht es ihm doch schon sehr früh um die Unterscheidung von „erklären“ und „verstehen“ und sucht er immer auch, die Methoden des Verstehens zu erfassen (vgl. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, in: *Philosophie und christliche Existenz*. Festschrift für Heinrich Barth, hg. G. HUBER, Basel 1960, 1–92, 22).

wesentlich, für richtig und gut, zumal heute, den Begriff der Wissenschaft im Gegensatz zum Gebrauch der alten Zeiten in jenem klaren, bestimmten, engeren Sinne zu nehmen und die Verschleierung der Grenzen zwischen beiden Erkenntnisweisen überall im Keime aufzuheben. Das gilt vor allem für den Unterschied von Sacherkenntnis und Glaubenserkenntnis.“⁴⁹

III.

Werfen wir von hier aus noch einmal einen Blick auf das Philosophieverständnis von Descartes. Descartes unterscheidet nicht zwischen der wissenschaftlichen Wahrheit auf der einen Seite, die eine bestimmte und partikuläre und dann in der Tat zwingend allgemeingültige ist, und der philosophischen Wahrheit auf der anderen. Bisher, so meint Descartes, seien alle philosophischen Sätze bestritten worden, weil noch kein sicheres Fundament gelegt worden sei. Daß auch seine eigenen Sätze diesem Schicksal nicht entgangen sind, konnte nach Jaspers die Nachwelt das Folgende belehren: „Infolge der Radikalität des Descartes im Wollen der Gewißheit entstand nach ihm die Aufgabe der Scheidung *wissenschaftlicher* und *philosophischer* Gewißheit.“⁵⁰

Descartes setzt einen einzigen Wahrheitssinn, nämlich den der zwingenden Richtigkeit, für jedermann fraglos voraus. Der Wahrheitssinn in zergliederter Vielfalt wird ihm noch nicht zum Problem. Bewußtsein bzw. Verstand ist ihm die einzige Stätte der Wahrheit. Damit aber erkennt Descartes nicht nur das Wesen der Wissenschaft, sondern er erkennt ebenso das Wesen der Philosophie. Er unterscheidet nicht „die konstruierende Gewißheit der Mathematik von der naturerkennenden Gewißheit und von der existenzzerhellenden Gewißheit“. Für ihn gibt es nur die Einsicht zwingenden Charakters eines Bewußtseins überhaupt. Das aber bedeutet, daß es Descartes allein um „das existentiell Indifferente“ geht.⁵¹ Er will eine Philosophie, die in der Gestalt der modernen Wissenschaft auftritt. „Dadurch geschieht es ihm auf seinem Wege“, schreibt Jaspers dazu, „daß ihm die Philosophie sich verkehrt, und daß er die Wissenschaft nicht erreicht. Es sind in ihm zwei Antriebe, die einander täuschend vertreten und von ihm nie getrennt werden: erstens die moderne wissenschaftliche Methode der zwingenden Sachforschung, welche einzelne Erkenntnisse gibt als Stufen in einem endlosen Fort-

⁴⁹ K. JASPERS/R. BULTMANN, Die Frage der Entmythologisierung, Neuausg. mit einem Vorwort von H. OTT, München 1981, 132 f.

⁵⁰ K. JASPERS, Descartes und die Philosophie, Berlin 1966, 17.

⁵¹ Ebd., 46.

schrittsprozeß der Forschung, und die an sich unfähig ist zur Bildung einer Welt- und Lebensanschauung...; und zweitens der ewige philosophische Antrieb des Menschen zum Innewerden des Ganzen seiner Existenz, der Wurzeln seines Daseins in der Welt, der Transzendenz. Aus der Verschlingung dieser beiden Antriebe entsprangen die Verkehrrungen. Descartes hat das philosophische Ziel mit der sich verabsolutierenden und zugleich sich mißverstehenden Wissenschaftsgesinnung der modernen Forschung ergriffen.⁵² Damit gibt er aber jeden Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft preis. Und genau in dieser Weise ist Descartes überhaupt nicht modern, sondern eher retardierend.

Ist das Selbstverständnis der Philosophie bei Descartes rückwärtsgerichtet, un-modern, so ist dasjenige von Jaspers nicht nur modern, sondern sogar post-modern – noch vor jeder Postmoderne-Diskussion. Denn Jaspers geht es zum einen gerade um die Überwindung des Fortschrittsglaubens und der Wissenschaftsgläubigkeit, zum anderen vertritt er, was die Wahrheit der Philosophie anbelangt, einen Pluralismus (oder sollte man vielleicht sogar von einem Perspektivismus⁵³ sprechen?), der aber in keiner Weise mit einem Relativismus gleichzusetzen ist. Das postmoderne Schlagwort „*anything goes*“ würde Jaspers ohne jeden Zweifel weit von sich gewiesen haben. Was den Pluralismus vom Relativismus unterscheidet, hat Paul F. Knitter einmal sehr deutlich mit dem folgenden Vergleich zum Ausdruck gebracht: „Man kann sich ganz und gar und voller Treue seinem Mann/seiner Frau hingeben, obwohl man durchaus weiß, daß es andere Menschen auf dieser Welt gibt, die ebenso gut, intelligent und schön sind – ja selbst dann, wenn man solche Menschen kennenlernt und sich ihrer Freundschaft erfreut.“⁵⁴

Aber selbst ein pluralistischer Standpunkt kommt natürlich nicht ohne eine wie auch immer verstandene Kontrollinstanz aus. Das weiß auch Jaspers. In diesem Sinne schreibt er in bezug auf Pascal: „Pascal hat die ‚wissenschaftliche Philosophie‘, die ihm in Descartes begegnete, verworfen. Aber weil es für jedes Denken unumgänglich ist, einen Begriffsapparat zu benutzen, der eine gewisse Eindeutigkeit und die Verständlichkeit des Mitgeteilten erst ermöglicht, hat auch Pascals Denken einige Züge, die man herausheben und als ‚Lehre‘ fixieren kann. Das Verwerfen der wissenschaftlichen Philosophie erzwingt doch eine gewisse Teilnahme an ihr.“⁵⁵ Und diese erzwungene Teilnahme an der

⁵² Ebd., 64.

⁵³ Vgl. K. JASPERS, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Darmstadt ³1984, 139.

⁵⁴ P. F. KNITTER, Ein Gott – viele Religionen, München 1988, 148.

⁵⁵ K. JASPERS, Die großen Philosophen, a. a. O. (Anm. 9), I 314.

wissenschaftlichen Philosophie spürt man auch bei Jaspers. In den folgenden fünf „philosophischen“ Glaubensgehalten von Jaspers sehe ich solch „doktrinale Züge“: 1. Gott ist; 2. Es gibt die unbedingte Forderung; 3. Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz;⁵⁶ 4. Der Mensch ist endlich und unvollendbar; und 5. Der Mensch kann in Führung durch Gott leben.⁵⁷ Also selbst Jaspers scheint an einer bestimmten Form wie auch immer gearteter „letzter Wahrheiten“ festzuhalten, hinter die er nicht zurückgehen möchte. Im Zusammenhang seiner „Periechontologie“, der Lehre vom Umgreifenden⁵⁸, könnte man diese Beobachtung noch einmal erhärten.

Es ist keine Frage: Die Forderung des Einen im Erkennen tritt dem Philosophierenden notwendig als Anspruch entgegen. Diese Forderung ist der eigentlich philosophische Anspruch und die Antwort auf ihn ein Antrieb zum Ganzen, Einen. Nicht nur Parmenides war von diesem Anspruch beseelt, wir spüren ihn bei fast allen großen Philosophen. Der Anspruch selbst ist nicht die Frage. Fraglich ist allein die Gestalt, die Descartes diesem Anspruch im Sinne einer *mathesis universalis* verliehen hat.

Wenn auch Jaspers aufzuzeigen sucht, daß sich Wahrheit immer nur in der Violdimensionalität ihrer Gestalten und Methoden zeigt,⁵⁹ so gibt er damit doch diesen alten Anspruch der Philosophie nicht preis. Aber zu Descartes besteht hier ein wesentlicher Unterschied in der Art und Weise, wie diese Einheit gesucht wird. Während Descartes davon überzeugt ist, daß die Philosophie die Prinzipien aufzeigen kann, aus denen sämtliche Erkenntnisse abgeleitet werden können, läßt sich Jaspers nur noch von der *Idee* der Einheit leiten, um alle Möglichkeiten des Wissens aufzuhellen. Während diese Einheit bei Descartes konkret Gestalt gewinnt, bleibt sie bei Jaspers transzendent. Jaspers weiß, daß jede Kategorien- und Methodenlehre unabgeschlossen bleiben muß. Die entscheidende Einsicht von Jaspers lautet darum: Es gibt weder eine Universalmethode noch eine Totalerkenntnis.⁶⁰

⁵⁶ Vgl. K. JASPERS, Der philosophische Glaube, München ⁹1988, 29 ff.

⁵⁷ Vgl. K. JASPERS, Einführung in die Philosophie, München ²⁹1991, 66.

⁵⁸ Vgl. K. JASPERS, Von der Wahrheit, a. a. O. (Anm. 38).

⁵⁹ Vgl. ebd., bes. 601–638; dazu W. SCHÜSSLER, Jaspers zur Einführung, a. a. O. (Anm. 32), 113–121.

⁶⁰ Auf die Idee der Einheit gerichtet, aber immer auch gleichzeitig jede konkrete Einheit durchbrechend, das ist nach JASPERS die Aufgabe der Vernunft. Sie ist das „Band aller Weisen des Umgreifenden in uns“ (Von der Wahrheit, a. a. O. [Anm. 38], 113). Und als ein solches ist sie das eigentliche Medium der Philosophie. Die Vernunft sucht, durch die Vielfachheit hindurch zur Einheit zu gelangen. In diesem Sinne ist sie „das Verbindende“ (ebd., 114), der „Wille zur

Diese Einsicht hat auch einen anthropologischen Aspekt: Wäre eine *mathesis universalis* wirklich möglich, so bedeutete sie das Ende des geschichtlichen Menschen, es würde nämlich das Ende der menschlichen Freiheit bedeuten. Der Mensch wäre dann nicht mehr das, als was ihn die moderne Anthropologie unseres Jahrhunderts wesentlich begriffen hat: ein „homo viator“. Eine *mathesis universalis* kann und darf es nicht geben, denn sie würde das Leben dürr und abstrakt machen. In dieser Weise entspricht das Wesen der Philosophie der wesenhaften „Insecuritas“-Situation des Menschen.⁶¹

Insgesamt ist Jaspers zwar davon überzeugt, daß diese „Reinigung des erkennenden Bewußtseins“ – wie er es nennt – *grundsätzlich* vollzogen ist. Aber weder in der Breite der modernen Bildung noch bei allen Dozenten der Philosophie scheint ihm dies der Fall zu sein.⁶² Mag letzteres nicht vielleicht auch mit ein Grund dafür sein, daß sich die Philosophie schon seit geraumer Zeit in einer Art „Dauerkrise“ befindet?

Einheit“ (ebd., 118). Damit verbunden ist ihre Tendenz gegen jede Verabsolutierung (vgl. K. JASPERS, Vernunft und Widernunft, a. a. O. [Anm. 41], 33). – Vgl. dazu K. SALAMUN, a. a. O. (Anm. 47), 98–100.

⁶¹ Ganz in diesem Sinne schreibt Peter WUST in seinem Hauptwerk „Ungewißheit und Wagnis“ (München ⁸1986, 129): „Es gehört zum Wesen der Metaphysik, daß ihre spezifische Form der rationalen Gewißheit nicht zwingend sein kann in der Weise, wie die Gewißheit der mathematischen Evidenz zwingend ist. Die philosophische Gewißheit verbleibt nämlich auf alle Fälle im Spielraum der ‚Insecuritas humana‘. Diese Tatsache mag zwar für manche, die das Wesen der Philosophie und speziell der Metaphysik nur von der Oberfläche her betrachten, wie eine Diskreditierung ihres Wissenschaftscharakters erscheinen. In Wirklichkeit aber liegt in diesem scheinbaren Defizit der Metaphysik ihre größere Bedeutung für den Menschen in seinem geistigen Entscheidungskampfe um die höchsten Werte seines personalen Selbst.“

⁶² K. JASPERS, Der philosophische Glaube, a. a. O. (Anm. 48), 23.

SPEDEL, Stefanie: Alternativen zur Pfarrei. Ein Auftrag des Konzils (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 13, hrsg. v. Konrad Baumgartner u. a.), Würzburg 1993, Gebunden. 312 Seiten. 48,- DM.

Aus der Sicht des kirchlichen Verfassungsrechts ist man nicht wenig neugierig und erwartungsvoll, wenn man die aus der Perspektive der Pastoraltheologie verfaßte Doktorarbeit mit dem Titel „Alternativen zur Pfarrei. Ein Auftrag des Konzils“ zur Hand nimmt, um dieses Thema in den Blick zu nehmen. Vom geltenden Recht des Codex Iuris Canonici her ergibt sich eine Reihe von Möglichkeiten der Seelsorge für eine „*communitas christifidelium*“ innerhalb einer Teilkirche, die in der Regel eine territorial umschriebene Diözese ist (vgl. c. 515 § 2). Auch die Pfarrei hat *in der Regel territorial* abgegrenzt zu sein und *alle* Gläubigen eines bestimmten Gebietes zu umfassen. Personalpfarreien aufgrund von Ritus, Sprache, Nationalität der Gläubigen oder auch unter anderen Gesichtspunkten sind von Rechts wegen möglich (vgl. c. 518). Alle anderen Gruppierungen von Gläubigen können nicht diesen verfassungsrechtlichen Stellenwert beanspruchen. Sie gelten allenfalls als Zusammenschlüsse oder Vereinigungen, die keinen Anspruch auf einen „*pastor proprius*“ als Pfarrer haben. Die Studie selbst verweist zwar auf das Kirchenrecht, geht aber nur unzureichend auf diese spezifische Perspektive ein. Es wäre interessant gewesen zu erfahren, wie seitens des wissenschaftlichen Diskurses in der Disziplin der Pastoraltheologie territorial oder personal bestimmte Einheiten unterhalb der teilkirchlichen Ebene bewertet, anerkannt oder verändert werden sollten.

Statt dessen behandelt die Verfasserin im I. Kapitel das II. Vatikanische Konzil weitgehend als kirchengeschichtliches Ereignis im allgemeinen (S. 15–42), dann ebenso allgemein die Grundzüge des konziliaren Verständnisses von der Kirche als Mysterium und Volk Gottes (S. 43–46), sodann die Einheit und Vielfalt (gemeint ist wohl der Kirche) als Ausdruck der *Communio* (S. 46–57) und schließlich einige Aspekte der konziliaren Kirchenlehre und des nachkonziliaren Kirchenrechts im Dienst des Seelenheils sowie das Thema der Kirche in der Welt von heute, ohne daß bei dieser Systematik der spezifische Bezug zum Phänomen der Pfarrei deutlich herausgearbeitet wird. Aus kirchenrechtlicher Sicht interessieren vor allem die Ausführungen zum nachkonziliaren Kirchenrecht auf den knapp zweieinhalb Seiten (S. 51–53), welche die Bedeutung der Ekklesiologie und hierbei besonders die Vorstellung von der *Communio* lediglich konstatieren. Damit hat die Verfasserin ein Gebiet berührt, auf das sich eine umfangreiche Forschungsarbeit der Kirchenrechtler bezieht. Der Verfasserin scheint dieses Problemfeld jedoch nicht in ausreichendem Maße bewußt gewesen zu sein. Schon die spärlichen Fußnoten verdeutlichen ihre Arbeitsweise. Vor allem aber hätte man einen Bezug des *Communio*-Gedankens zur unteren pastoralen Ebene erwartet. Der dem CIC durchaus inhärente Gedanke von der „*cura animarum suprema lex ecclesiae*“ hätte hier verdeutlicht sowie der Begriff der Seelsorge in dessen pastoral-theologischer und kirchenrechtlicher Bedeutung unterschieden werden müssen. Das II. Kapitel bezieht sich auf die Konzilsdokumente, erläutert die Voten der *Antepreparatoria* (S. 60–73), die *Quaestiones* (S. 73–76), die *Schemata* und die promulgierten Texte unter den Gesichtspunkten Seelsorge, Verhältnis Teilkirche und Einzelgemeinde, Heil der Seelen als Prinzip der Seelsorgeorganisation, die Dienste der ständigen Diakone und Laien im Hinblick auf die Gemeindeleitung (S. 76–182), wobei im einzelnen nicht deutlich wird, wo die Grenzen des pastoralen Ansatzes den des Kirchenrechts berühren oder durchkreuzen. Gerade das Verhältnis von Pastoral und Kirchenrecht hätte hier thematisiert und deutlich differenziert werden müssen. Das III. Kapitel bezieht sich weiter auf die nachkonziliaren Dokumente (S. 182–248) und umfaßt die Behandlung amtlicher Verlautbarungen vor 1983, wobei die Verfasserin in besonderem Maß auf die

Ausnahmeformen der Personalpfarre, der „Missio cum cura animarum“ und auf sogenannte „leitungsgebundene Strukturen“ eingeht. Es folgen sodann Ausführungen zu amtlichen Verlautbarungen „in und seit 1983“(!), wobei die Verfasserin sich vor allem auf den in demselben Jahr in Kraft getretenen Codex Iuris Canonici bezieht. Das IV. Kapitel unter der Überschrift „Ertrag und Ausblick“ (S. 261–279) eröffnet schließlich das in dieser Doktorarbeit erkenntnisleitende Interesse, das zugleich auch Ergebnis dieser Ausarbeitung ist.

Die Verfasserin selbst kommt dort zu dem Schluß: „Der Impuls des II. Vatikanischen Konzils zu einem *aggiornamento* galt sowohl der Erneuerung des Glaubenslebens jedes einzelnen als auch einer Erneuerung der ‚ekklesialen Form‘. Dem Versuch, zu solcher Erneuerung beizutragen, galten die Bemühungen unserer Arbeit. Sie verfolgte in enger Anlehnung an Vorbereitung, Durchführung, Ergebnisse und Wirkungsgeschichte des Konzils die Frage nach Gestalt und Bedeutung außerordentlicher Seelsorgestrukturen auf der unteren pastoralen Ebene der bischöflichen Teilkirche in einer schwierigen Zeit. Als Ergebnis gilt festzuhalten, daß das Konzil seine Sorge um solche Strukturen darzustellen wußte und sie umsetzte in einer Offenheit, die heute mehr möglich macht, als der Codex 1983 ausführlich zu beschreiben in der Lage war“ (S. 277–278). Den Beweis dafür ist die Verfasserin schuldig geblieben, nicht zuletzt wegen der fehlenden exakten Bestimmung pastoraltheologischer Vorstellungen und deren Verhältnis zu kirchenrechtlichen Festlegungen.

I. Riedel-Spangenberg, Mainz

REIMER, A. James: Emmanuel Hirsch und Paul Tillich. Theologie und Politik in einer Zeit der Krise. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Doris Lax. Berlin: Walter de Gruyter 1995. XV, 488 Seiten, Leinen, 198,- DM.

In dieser Studie, die ursprünglich 1989 in englischer Sprache erschienen ist, geht es dem Kanadischen Theologen Reimer um zwei Positionen deutscher „politischer Theologie“ in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts: um die politische Theologie des religiösen Sozialisten Paul Tillich, die ihn 1933 zur Emigration in die USA zwang, und die politische Theologie von Emmanuel Hirsch, der davon überzeugt war, daß Hitler und der Nationalsozialismus göttlich inspirierte Instrumente zur nationalen Erneuerung Deutschlands seien. Die zentrale Frage ist für Reimer: Wie konnte es bei Hirsch und Tillich, die seit ihrer Jugend miteinander befreundet waren, zu solch entgegengesetzten politischen Theologien kommen? Reimer geht dieser Frage in einem ersten Teil (1–162) biographisch nach, in einem zweiten theologisch-systematisch (163–334), um in einem dritten Teil die öffentlich ausgetragene Polemik zwischen Tillich und Hirsch von 1934/35 einer sorgfältigen Analyse zu unterziehen (335–468). In überzeugender Weise kann Reimer so herausarbeiten, daß ihre unterschiedlichen Entscheidungen im Jahre 1933 auf theologischen Voraussetzungen fußen: Steht bei Hirsch im Hintergrund Luthers Zwei-Reiche-Lehre, so basiert Tillichs politische Theologie auf dem prophetisch-eschatologischen Motiv der jüdischen Tradition und dem protestantischen Prinzip der Reformation. Hieraus wird nach Reimer verständlich, daß Tillich davon überzeugt ist, daß der Mensch die ethnischen Grenzen durchbrechen und transzendieren muß in Richtung auf eine universale Menschheit, wohingegen nach Hirsch innerhalb der Geschichte keine Möglichkeit besteht, aus der geschichtlichen Partikularität auszubrechen. Hirschs Unterstützung des Nationalsozialismus scheint somit kein reiner Opportunismus gewesen zu sein, sondern Folge einer bestimmten theologischen Position. – Insgesamt kann man nach Reimer aus der Analyse dieser beiden entgegengesetzten Positionen lernen, „daß jede christliche Theologie politische Resignation und Quietismus ebenso wie die bloße Heiligung der wechselnden, jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen“ ablehnen muß“ (459).

Werner Schüssler, Trier

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Ekkart Sauser
Tunika-Christi-Ikonen:
Ihre Deutung

Walter Andreas Euler
Wolfhart Pannenberg's Theologie
der Religionen

Isnard Frank
Das Theologische
an der Kirchengeschichte

Peter Krämer
Einzelbeichte – einzige oder eine
Form des Bußsakramentes?

Bertram Stubenrauch
Konsens ohne Einigkeit? –
Zum Streit um die Rechtfertigung

Besprechungen

Neue theologische Literatur

107. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945
Paulinus Verlag, Trier

3 1998

INHALT

KLEINERER BEITRAG

Ekkart Sauser: Tunika-Christi-Ikonen: ihre Deutung	169
----------------------------------------------------------	-----

AUFSÄTZE

Walter Andreas Euler: Wolfhart Pannenberg's Theologie der Religionen	173
Isnard Frank O.P.: Das Theologische an der Kirchengeschichte	191
Peter Krämer: Einzelbeichte – einzige oder eine Form des Bußsakramentes	211
Bertram Stubenrauch: Konsens ohne Einigkeit? Versöhnungshilfen im neu entbrannten Streit um die Rechtfertigung	230

BESPRECHUNGEN	243
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	251
-----------------------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Windstraße 17-19, D-54290 Trier
PD Dr. Walter Andreas Euler, Palmatusstraße 5, D-54292 Trier
Prof. Dr. Isnard Frank O.P., Paulusplatz 5, D-67547 Worms
Prof. Dr. Peter Krämer, Zum Wadelborn 10, D-54429 Schillingen
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Anheierstraße 40, D-54296 Trier

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-162, Telefax (06 51) 97 99-165

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



Russische Tunika-Christi Ikone, 18. Jh. Trier

Photo: Joachim Maas



Russische Tunika-Christi Ikone, 19. Jh. Trier

Photo: Joachim Maas

Tunika-Christi-Ikonen – ihre Deutung

Anläßlich der Heilig-Rock-Wallfahrt in Trier im Jahre 1996 wurde auch die Frage laut nach der Bedeutsamkeit der Tunika Christi in der Orthodoxie. Gudrun Schmalzbauer und Christian Hannick haben sich nun in dem Handbuch zur Tunika: „Der Heilige Rock zu Trier – Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi“ (hg. von E. Aretz, M. Embach, M. Persch u. Fr. Ronig) dieser ganzen Thematik ausführlich und sehr genau gestellt. Dabei wird in ihrem diesbezüglichen Artikel: „Literarische Zeugnisse des Heiligen Rockes in Byzanz“ gleich zu Beginn festgestellt: „Im Gegensatz zu den anderen Gegenständen, die bei der Passion Christi zu Kultobjekten wurden, wie z. B. die Heilige Lanze oder der Schwamm, wurde der *tunica inconsutilis* (Jo 19, 23) im Bereich der orthodoxen Kirche kaum eine Verehrung zuteil. Bei den Legenden um die Auffindung des Heiligen Kreuzes in Jerusalem wird der Heilige Rock im griechischen Schrifttum nie erwähnt. Erstaunlicherweise fußt die erste Nennung eines eventuellen Kultes des Heiligen Rockes im griechischsprachigen Gebiet auf einer Nachricht des Gregor von Tours.“¹ Am Ende dieses Beitrages heißt es dann noch deutlicher und noch ausführlicher: „Aus alldem ergibt sich, daß außer einer Verehrung am Ort der Aufbewahrung bzw. bei Gelegenheit der Darstellung während der Karwoche für einen liturgischen Kult der Tunika Christi anders als im Falle des Kreuzes, des Schwammes, der Lanze und der Nägel, die am 14. September im liturgischen Rahmen verehrt wurden, sich in der orthodoxen Kirche keine Anhaltspunkte finden. Weder in Hymnen noch in Synaxarnotizen wird des χιτῶν gedacht. Desgleichen wird in den Ende des 10. Jahrhunderts in Konstantinopel entstandenen kurzen Chroniknotizen ... nichts über einen liturgischen Kult des χιτῶν vermerkt. Lediglich in Georgien erlangte der Rock Christi (*kuarti*) in Zusammenhang mit der lebendigen Säule und die Hervorhebung des Katholikossitzes in Mzcheta liturgische Bedeutung ... Vielleicht lag dies z.T. daran, daß einem anderen Kleidungsstück, nämlich dem Gewand (ἑσθής) Marias, das in der Blachernenkirche aufbewahrt war, große Verehrung zuteil wurde – vor allem unter dem 2. Juli.“² Es gibt in diesem Handbuch zur Tunika

¹ G. SCHMALZBAUER – CHR. HANNICK: Literarische Zeugnisse des Heiligen Rockes in Byzanz, in: Der Heilige Rock zu Trier ... S. 131.

² G. SCHMALZBAUER – CHR. HANNICK, a.a.O., S. 136.

Christi aber noch einen anderen Beitrag zu dieser Frage. Annegret Plontke-Lüning verfaßte hier den Beitrag: „Ost und West – Über die Traditionen zum Gewand Christi in Mzcheta und Trier.“ Mzcheta in Georgien spielt nun in der Frage nach dem Gewande Christi im Osten eine große Rolle. Plontke-Lüning stellt dazu fest: „Das Mzchetaer Heilige Gewand erscheint seit dem 11. Jh. häufiger in der christlichen georgischen Literatur, im späten Mittelalter erlangt es große Popularität.“³ In der Präzisierung dazu heißt es unmittelbar darauf weiter: „Katholikos Nikolos (1149-1160) verzeichnet liturgische Gesänge für die lebenspendende Säule und das Gewand Christi zu ihrem gemeinsamen Feiertag am ersten Oktober. Kirche, Säule und Gewand werden mit der Trinität verglichen ... das Gewand liegt nun unter der Säule.“⁴ In diesem Zusammenhang erscheint auch die Nachricht von Bedeutung, daß Katholikos Nikolos gegen allen Zweifel an diesem Gewand darauf verwies, daß sich hier zahlreiche Wunder ereigneten. Von entscheidender Bedeutung nun gerade für die Entstehung der sog. Tunika-Christi-Ikonen ist die historische Tatsache, daß am 25. Februar 1526 Ursan-Beg, ein Gesandter des Schahs Abbas, dem Patriarchen Philaret in Moskau „das Heilige Gewand in Georgien“ überreichte, „das der Schah während seines Feldzuges durch Georgien aus dem Mzchetaer Kirchenkreuz entnommen hätte ... Jedenfalls kam ein älteres kostbares Gewand im Auftrag des Schahs nach Moskau, wo es nach einigen Zweifeln und Erkundigungen – selbst die Archäologische Expedition der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften ist noch mit Untersuchungen beauftragt worden – für echt befunden und in der Uspenski-Kathedrale ausgestellt wurde. In den Jahren von 1658 bis 1668 entstand im Auftrage des Patriarchen Nikon das Neu-Jerusalem-Kloster bei Istra westlich von Moskau. Die dortige Auferstehungskirche, in die das Gewand überführt wurde, stellt im Grundriß eine fast maßstabgerechte Kopie der Grabeskirche dar. Die Geschehnisse um das Gewand in Moskau förderten die Popularität des Heiligtums in Georgien. Wiederholt wurde darauf hingewiesen, daß sich das Gewand nach wie vor unter der lebenspendenden Säule befinde. Im frühen 18. Jh. erscheint als neues Ikonenthema die Darstellung der unter der Säule begrabenen Frau mit dem vor der Brust festgehaltenen Heiligen Gewand. Diese Interpretation der alten Überlieferung wird gerne herangezogen, um gegenüber der Zweifelhaftheit des Moskauer Gewandes die Echtheit des Mzchetaer hervorzuheben. Zur gleichen Zeit findet das Gewand Christi als Unterpand des georgischen Christentums und Staates auch Eingang in die georgische

³ A. PLONTKE-LÜNING, a.a.O., S. 145.

⁴ A. PLONTKE-LÜNING, a.a.O., S. 145.

Heraldik.“⁵ Wie es nun im Letzten um die „Echtheit“ oder „Unechtheit“ der Tunika Christi in Georgien oder Moskau stehen mag, entscheidend für die Entstehung des Ikonentyps der Tunika-Christi-Ikone wohl im 17./18. Jh. ist die Tatsache von der Tradition der Übertragung des Heiligen Gewandes von Georgien nach Moskau und die Hinterlegung dieses Gewandes in der Uspenski-Kathedrale in Moskau wie in der Auferstehungskirche des Neu-Jerusalem-Klosters bei Istra westlich von Moskau.

Die Häufigkeit nun der Ikone von der „Niederlegung des Heiligen Rockes unseres Herrn Jesus Christus zu Moskau“, kurz „Tunika-Christi-Ikone“ genannt, ist nicht groß. Ja, man kann sagen: Selten tauchen solche Ikonen in Galerien oder in Privatbesitz auf. Um so interessanter dürfte es nun sein, daß sich in Trierer Wohnungen nicht weniger als drei Beispiele dieses Ikonentyps finden, wohl verständlich, weil gerade auf dem Hintergrund der Tradition des Heiligen Rockes zu Trier das Auge bewußt oder unbewußt geschärft worden war für den Augenblick, da eine solche Ikone in Ikonen-Verkaufsgalerien auftauchte. 1974 fand ich in der berühmten Galerie von Ilas Neufert in München eine Ikone mit diesem Thema. Sie zeigt in feinsten Arbeit wohl Palecher Provenienz aus dem 18. Jh. die Niederlegung des Rockes Christi, wobei viel geistliche und weltliche Prominenz diesem liturgischen Akt beiwohnt⁶. Etwas später konnte ich in der Galerie des Griechen Seraphim Dritsoulas, ebenfalls in München, eine kleinformatige diesbezügliche Ikone entdecken, die dem 18. Jh. entstammt und durch die Konzentration des ganzen Ereignisses auf nur drei Personen förmlich besticht. Die große Truhe ist geöffnet. Patriarch und Priester legen das Heilige Gewand in den kostbaren Schrein, während ein Diakon links dem Vorgang aufmerksam beiwohnt. Vor dem Behältnis ist eine brennende Kerze aufgestellt. Der Grundton der ganzen Ikone ist ein gedämpfter rot-brauner Farbton, vielleicht sogar symbolisch zu deuten auf die Passion Christi. Am 28. August 1997 fiel mir schließlich beim Besuch der „Galerie am Markt“ in München wiederum eine russische Ikone aus dem 19. Jh. mit diesem Bildgegenstand auf: In Anwesenheit vieler Menschen, geführt vom Zaren wie vom Patriarchen, erfolgt die Niederlegung des Heiligen Rockes Christi. Auf dem Altar, auf dem die Niederlegung erfolgt, erscheint eine Christusikone, im Unterschied zu anderen Ikonen, etwa der aus der Galerie Ilas Neufert, heute in Trier, wo sich die Ikone von der Kreuzigung Christi und darüber die der Entschlafung

⁵ A. PLONTKE-LÜNING, a.a.O., S. 146.

⁶ Katalog der Jubiläumsausstellung der Galerie Ilas Neufert 1974, S. 166, Abb. 103.

der Gottesmutter findet. Mir fiel bei dieser Ikone der „Galerie am Markt“, heute in Trier, auf, daß der Farbhintergrund des ganzen Geschehnisses in leuchtendem Rot gehalten ist. Auch hier ist es für mich klar, daß mit dieser Farbe der Bezug sinnfällig vor Augen geführt wird vom Heiligen Rock Christi und Passion Christi. Das berühmteste Beispiel jedoch einer Tunika-Christi-Ikone wurde 1988–1989 gezeigt in der Ausstellung: „1000 Jahre Russische Kunst“ im Schloß Gottorf in Schleswig wie im Hessischen Landesmuseum zu Wiesbaden. Die Ikone entstand um 1627 in Moskau. Sie zeigt, wie die eben genannten Ikonen auch, den Zaren Michail Fedorovic und dessen Vater, den Patriarchen Filaret, sowie eine Gruppe geistlicher und weltlicher Personen vor dem gegossenen Bronzetafel, das 1624 vom Meister Dimitrij Sverchov ausgeführt worden ist⁷. Im Rückblick auf diesen Ikonentyp kann wohl gesagt werden, daß als Vorbildkomposition für den Ikonenschreiber der ikonographische Typ der „Gewandniederlegung (oder Gürtelniederlegung) der Gottesmutter“ gedient hat.

Als liturgischer Hintergrund für diesen Ikonentypus gilt das Fest der „Niederlegung des Heiligen Rockes unseres Herrn Jesus Christus zu Moskau“, das die russische Orthodoxie alljährlich am 10. Juli begeht. Im Troparion zu diesem Tag wird gesungen: „Ihr Gläubigen, heute laßt uns eilen zum göttlichen und heilenden Gewande unseres Erlösers, unseres Gottes, der geruhte, es im Fleische zu tragen – der am Kreuze für uns Sein heiliges Blut vergoß, wodurch er uns errettet von der Knechtschaft des Feindes. Deshalb rufen wir dankbar Ihm zu: rette Herr Dein Land, Deine Kirche, Dein Volk, schütze sie durch Dein hochheilig Gewand, und auch uns errette, denn Du bist menschenfreundlich.“⁸

⁷ Ausstellungskatalog „1000 Jahre Russische Kunst“, Hamburg 1988, Abb. 138, S. 357.

⁸ Liturgikon-Messbuch der Byzantinischen Kirche (Ed. N. Edelby), Recklinghausen 1967, S. 1023.

Wolfhart Pannenberg's Theologie der Religionen

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier, zum 65. Geburtstag

Aus der etwa gleichzeitig durch Karl Rahner¹, Paul Tillich² und andere, sowie die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* (Nostra aetate) des Zweiten Vatikanischen Konzils eingeleiteten Neubesinnung auf die theologische Bedeutung der nichtchristlichen Religionen, ist innerhalb relativ kurzer Zeit eine eigene theologische Disziplin entstanden, welche meist als Theologie der Religionen bezeichnet wird³. Diese Theologie der Religionen gehört mittlerweile zu den brisantesten Feldern der Theologie überhaupt. Sie wird zu Recht als „Wetterecke gegenwärtiger Theologie“ betrachtet⁴, denn es erweist sich, daß von der theologischen Bewertung der nichtchristlichen Religionen die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens unmittelbar berührt werden. Insbesondere die aus dem anglo-amerikanischen Raum kommende sog. pluralistische Religionstheologie zielt mit ihrer „Preisgabe sowohl eines exklusiven Allein- als auch eines inklusiven Höchstgeltungsanspruchs“ der christlichen Religion⁵, zugleich auf eine Neuformulierung der wesentlichen christlichen Glaubenslehren, welche die dogmatische Lehrentwicklung seit den Konzilien der alten Kirche einer gründlichen Korrektur unterwirft⁶.

¹ Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften zur Theologie, Bd. 5, Zürich-Einsiedeln-Köln 1962, 136–158 (Nachdruck: K.-J. KUSCHEL [Hg.], Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1994, 65–85).

² Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, in: P. TILlich, Gesammelte Werke, Bd. V, Stuttgart 1964, 51–98.

³ Zu den Fragestellungen und besonderen Problemen der Theologie der Religionen vgl. u. a. M. SECKLER, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ThQ 166 (1986), 164–184; P. SCHMIDT-LEUKEL, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997 (Mit umfangreicher Bibliographie!).

⁴ G. EVERS, Die Wetterecke gegenwärtiger Theologie. Stand und Probleme des interreligiösen Dialogs, in: Herder-Korrespondenz 43 (1989), 75–80.

⁵ So P. SCHMIDT-LEUKEL, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: ThRv 89 (1993), Sp. 353 f.

⁶ Vgl. dazu beispielsweise J. HICK, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: MThZ 45 (1994), 309 ff. Hick gehört neben W. C. Smith und P. Knitter zu den maßgeblichen Vertretern der pluralistischen Religionstheologie; zur kriti-

Es ist hier nicht der Ort für eine intensive Auseinandersetzung mit den Thesen der Pluralisten, die weltweit kontrovers diskutiert werden und auch in der deutschen Theologie auf Resonanz stoßen⁷. Die Radikalität, mit der die Vertreter dieser Richtung zentrale christliche Glaubenslehren entweder uminterpretieren oder ganz verabschieden, weckt Erinnerungen an das Märchen *Hans im Glück*, auf welches Joseph Ratzinger im Vorwort zu seinem Buch *Einführung in das Christentum* hingewiesen hat: „Den Goldklumpen, der ihm zu mühsam und schwer war, vertauschte er (d. h. Hans; Anm. des Verf.)“, so schreibt Ratzinger, „der Reihe nach, um es bequemer zu haben, für ein Pferd, für eine Kuh, für eine Gans, für einen Schleifstein, den er endlich ins Wasser warf, ohne noch viel zu verlieren – im Gegenteil: Was er nun eintauschte, war die köstliche Gabe völliger Freiheit, wie er meinte“⁸.

Mit der „köstlichen Gabe völliger Freiheit“, auf die Ratzinger mit ironischem Unterton anspielt, hängt die eigentümliche Faszination zusammen, die die pluralistische Religionstheologie für viele Zeitgenossen besitzt, haftet sie doch nicht an überkommenen Lehrsätzen, die heute manche wie schwere Lasten bedrücken, und sie scheint so – zumindest oberflächlich betrachtet – eine unbegrenzte Offenheit für die Werte und Inhalte der nichtchristlichen Religionen zu ermöglichen. Eine überzeugende Widerlegung der pluralistischen Religionstheologie kann deshalb nur gelingen, wenn man die Sonderstellung des Christlichen argumentativ zu begründen sucht und nicht allein dogmatisch behauptet.

Genau dies ist der Anspruch und das Bemühen der Religionstheologie des evangelischen Systematikers Wolfhart Pannenberg, dessen Theologie der Religionen aus diesem Grunde im Folgenden dargestellt werden soll. Pannenburgs theologisches Grundanliegen ist es, die innere Vernunfthaftigkeit des christlichen Glaubens im Kontext der Anforderungen neuzeitlicher Rationalität darzulegen, d. h. „seinen universalen Wahrheitsanspruch in der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der

schen Auseinandersetzung mit Hick vgl. u. a. W. PANNENBERG, *Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims. The Problem of a Theology of the World Religions*, in: G. D'COSTA (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1990, 96–106; G. GADE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998.

⁷ Vgl. dazu u. a. R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1996; P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen* (wie Anm. 3), v. a. 237 ff.

⁸ München 1971 (Taschenbuchausgabe), 5.

Wissenschaft und dem philosophischen Denken“ einzulösen⁹. In diesem Punkt trifft sich Pannenberg prinzipiell mit der katholischen Fundamentalthologie, doch gibt es für die Intensität, mit der sich der Münchener Theologe mit den säkularen Wissenschaften, insbesondere den Human- und Naturwissenschaften befaßt und deren Ergebnisse in seine Theologie zu integrieren sucht, sowohl im katholischen als auch im evangelischen Bereich nur wenige Parallelen.

Das genannte Grundanliegen der gesamten Theologie Pannenburgs kommt auch in seiner Theologie der Religionen zum Ausdruck. Pannenberg hat sich schon relativ früh mit den nichtchristlichen Religionen auseinandergesetzt – der grundlegende Aufsatz *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, 1967 veröffentlicht¹⁰, geht auf einen Vortrag aus dem Jahre 1962 zurück – und dieses Thema bis zum heutigen Tage nicht aus den Augen verloren; allerdings hat er keine systematisch geschlossene Monographie zu diesem Fragenkreis verfaßt, sondern in publizierten Vorträgen, Aufsätzen und im Kontext umfassenderer Themenstellungen jeweils einzelne Facetten einer Theologie der Religionen behandelt, die in ihrer Gesamtheit gleichwohl einen relativ geschlossenen religionstheologischen Entwurf ergeben¹¹. Dieser Entwurf zeichnet sich durch eine komplexe Verschachtelung der einzelnen Gedankenschritte aus, der ich mit der Gliederung dieser Abhandlung zu entsprechen versuche.

⁹ U. RUH, Den Glauben denken. Zu Wolfhart Pannenburgs „Systematischer Theologie“, in: Herder-Korrespondenz 43 (1989), 181.

¹⁰ In: W. PANNENBERG, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 252–295 (im Folgenden zitiert als: *Erwägungen*).

¹¹ Außer dem Aufsatz *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* und der in Anm. 6 genannten englischsprachigen Abhandlung zur Religions-theologie von J. Hick handelt es sich um folgende Arbeiten: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1973, v. a. 303–329; 361–374 (im Folgenden: Wissenschaftstheorie); Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen, in: A. BSTEHL (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie, Mödling 1987, 179–196 (im Folgenden: Religion und Religionen); Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, v. a. 3. Kap.: Die Wirklichkeit Gottes und der Götter in der Erfahrung der Religionen (133–205) (im Folgenden: Syst. Theol. I); Die Religionen als Thema der Theologie. Die Relevanz der Religionen für das Selbstverständnis der Theologie, in: ThQ 169 (1989), 99–110 (im Folgenden: Die Religionen als Thema); Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie und die Selbstdarstellung des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, in: K.-J. KUSCHEL (Hg.), Christentum und nichtchristliche Religionen (wie Anm. 1), 119–134 (im Folgenden: Die Religionen in der Perspektive).

I. Religion als konstitutiver Bestandteil der menschlichen Natur

Da sich in den Religionen die Religiosität des Menschen ausdrückt, ist es Pannenberg zufolge unabdingbar, zuerst die Frage zu erörtern, ob Religion einen ursprünglichen und konstitutiven Bestandteil der menschlichen Natur darstellt oder ob sie, wie die neuzeitliche Religionskritik behauptet, ein abgeleitetes Phänomen ist, unaufgeklärter Ausdruck eines falschen (die religiösen Inhalte sind undurchschaute Projektionen) und schädlichen (das Religiöse führt zu einem Entfremdungsmechanismus) Bewußtseins¹². Würde sich nämlich die Auffassung der Religionskritik bestätigen, so entfielen die Grundlage für die Wahrheitsansprüche des Christentums sowie aller anderen Religionen und eine theologische Erörterung des Religionsproblems wäre hinfällig.

Diesen Zusammenhang hat Wolfhart Pannenberg u. a. in der Einleitung zu seiner großen Monographie *Anthropologie in theologischer Perspektive* zum Ausdruck gebracht, in der er diese Thematik umfassend erörtert¹³. Den Nachweis dafür, daß „die Thematik religiöser Erfahrung ebenso konstitutiv zum Menschsein gehört wie der aufrechte Gang oder die Fähigkeit zum Gebrauch von Feuer und Werkzeugen“¹⁴, sucht der Münchener Theologe in zweifacher Weise zu erbringen. Zum einen direkt durch Aufweis der religiösen Dimension des menschlichen Daseins, die sich für ihn insbesondere – in aller Kürze und ohne weitere

¹² M. SECKLER, Der theologische Begriff der Religion, in: W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1: Traktat Religion, Freiburg-Basel-Wien 1985, 187. – Zur neuzeitlichen Religionskritik vgl. R. SCHAEFFLER, Die Kritik der Religion, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1, 117–135; F. WAGNER, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, 90 ff.

¹³ „Wenn sich nachweisen läßt, daß Religion nur ein Produkt menschlicher Einbildung ist, Ausdruck einer Selbstentfremdung des Menschen, deren Wurzeln die Religionskritik analysiert, dann verliert der religiöse Glaube und insbesondere das Christentum mit seiner Überlieferung und Verkündigung im Lebenszusammenhang der Neuzeit jeden Anspruch auf allgemeine Glaubwürdigkeit. Der christliche Glaube muß sich dann beliebigen Gestalten des Aberglaubens zur Seite stellen lassen. ... Diese Erwägung verdeutlicht die Unumgänglichkeit der Bemühung des christlichen Glaubens um die Verteidigung seines Wahrheitsrechtes, und in der Neuzeit muß diese Verteidigung auf dem Boden der Deutung des Menschseins erfolgen, in der Auseinandersetzung um die Frage, ob Religion unerläßlich zum Menschsein des Menschen gehört oder im Gegenteil dazu beiträgt, den Menschen sich selber zu entfremden.“ (*Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 15)

¹⁴ *Anthropologie und Gottesfrage*, in: W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 24.

Erläuterung gesagt – in der Weltoffenheit des Menschen, im Faktum des Grundvertrauens bei der Ichwerdung des Menschen und im Phänomen der menschlichen Freiheit dokumentiert¹⁵.

Zum anderen indirekt durch die Erörterung der schädlichen Folgen, welche sich aus der Ausblendung der Religion für den Menschen als Individuum und als Gemeinschaftswesen ergeben¹⁶. Pannenberg hat in seinen Publikationen zur theologischen Anthropologie beachtenswerte Argumente für den Zusammenhang zwischen der fortschreitenden Verdrängung der Religion in den modernen säkularisierten Gesellschaften und den Krisensymptomen in diesen Gesellschaften genannt, die seine These untermauern¹⁷. „Die Frage ist nicht mehr“, so stellte Wolfhart Pannenberg bereits 1984 in einem Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern fest, „wie lange es noch Religionen geben mag oder wann die Religion ganz abstirbt. Die Frage ist heute eher, wie lange eine säkulare Gesellschaft überleben kann, die sich von ihren religiösen Wurzeln gelöst hat“¹⁸.

Die aus einem intensiven Gespräch mit den Humanwissenschaften erwachsene anthropologische Grundlegung des Religionsbegriffs gehört sicherlich zu den wertvollsten Beiträgen Pannenburgs für die Theologie der Gegenwart. In der Sprache der traditionellen katholischen Fundamentaltheologie ausgedrückt, haben wir es hier mit dem Versuch einer *demonstratio religiosa* neuen Stils zu tun. Allerdings bietet die Tatsache, daß Religion einen konstitutiven Bestandteil der menschlichen Natur darstellt, noch keine Garantie für die Existenz Gottes bzw. allgemeiner formuliert für die Wahrheit der Behauptungen der Religionen. „Es könnte ja auch sein“, so schreibt Pannenberg, „daß der seiner

¹⁵ S. dazu neben den ausführlicheren Analysen in: Anthropologie in theologischer Perspektive, den Beitrag: Religion und menschliche Natur, in: W. PANNENBERG (Hg.), Sind wir von Natur aus religiös?, Düsseldorf 1986, 9–24; vgl. S. GREINER, Die Theologie Wolfhart Pannenburgs, Würzburg 1988, 311 f.

¹⁶ „Der Mensch ist von Natur aus religiös. Religion – in welcher Form auch immer – ist eine notwendige Dimension seines Lebens, und wo sie verkümmert, muß man mit folgenreichen Verformungen der dem Menschen möglichen Entfaltung seines Lebens rechnen.“ (Religion und menschliche Natur [wie Anm. 15], 23)

¹⁷ S. u. a. Syst. Theol. I, 170 ff; Anthropologie in theologischer Perspektive, v. a. 460 ff; Religion und menschliche Natur (wie Anm. 15); vgl. dazu W. A. EULER, Auferstehung und Unsterblichkeit als Frage der Grundlegung von Religion, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 23, Trier 1996, 180 f.

¹⁸ Religion und menschliche Natur (wie Anm. 15), 20.

Natur nach unheilbar religiöse Mensch ein Fehlprodukt der Evolution wäre, zumindest in dieser Hinsicht, daß er also einer natürlichen Illusion verfallen wäre. Das Dasein der göttlichen Wirklichkeit kann nur durch Gott selbst bewiesen werden, dadurch daß seine Wirklichkeit den Menschen anrührt und ihm von daher dann die Welt und sein eigenes Leben als Gottes Schöpfung erkennbar werden.¹⁹ Dieser Gedankengang markiert die Schnittstelle von der Frage nach der Wahrheit der Religion zu derjenigen der Religionen.

II. Das Programm einer Theologie der Religionsgeschichte

„Geschichte“, so Wolfhart Pannenberg, „ist der umfassendste Horizont christlicher Theologie. Alle theologischen Fragen und Antworten haben ihren Sinn nur innerhalb des Rahmens der Geschichte, die Gott mit der Menschheit und durch sie mit seiner ganzen Schöpfung hat, auf eine Zukunft hin, die vor der Welt noch verborgen, an Jesus Christus jedoch schon offenbar ist.“²⁰ In dieser These drückt sich ein ganz zentrales theologisches Anliegen Pannenberg aus: Das Christentum hat seinen Wahrheitsanspruch in der Geschichte und durch die Geschichte zu erweisen. Demnach ist auch die Frage nach der Bedeutung der Religionen und nach der Sonderstellung des christlichen Glaubens innerhalb der Welt der Religionen geschichtlich zu stellen, wobei Geschichte hier im Horizont der Theologie, d. h. im Horizont ihrer Offenheit für die Zukunft Gottes, betrachtet werden muß.

Im Zentrum von Pannenberg's Konzeption einer Theologie der Religionen steht deshalb auch das Programm einer Theologie der Religionsgeschichte. Dieses Programm wurde erstmals in dem bereits erwähnten Aufsatz *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* skizziert, vom Blickwinkel der theologischen Wissenschaftstheorie her behandelt Pannenberg dieses Thema in dem Buch *Wissenschaftstheorie und Theologie*²¹, und in wieder anderer Weise ist es in den ersten Band der *Systematischen Theologie* eingegangen²². Pannenberg's Theologie der Religionsgeschichte ist sicherlich der originellste, aber auch umstrittenste Aspekt seiner Theologie der Religionen. Um Pannenberg gerecht zu werden, konzentriere ich mich zunächst auf eine relativ textnahe

¹⁹ Ebd., 23 f.

²⁰ Heilsgeschehen und Geschichte, in: W. PANNENBERG, Grundfragen systematischer Theologie (wie Anm. 10), 22.

²¹ S. oben Anm. 11.

²² S. oben Anm. 11.

Darstellung seines Ansatzes, auf die eine notgedrungen knappe Würdigung folgt.

Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die Forderung Paul Tillichs nach einer „religionsgeschichtlich orientierten Theologie“²³, die sich Pannenberg ausdrücklich zueigen macht, und die dadurch charakterisiert sein soll, daß sie „ihre christliche Perspektive nicht verleugnet, aber ihre christlichen Voraussetzungen auch nicht als Argumente verwendet, sondern sich auf phänomenale Sachverhalte beruft.“²⁴ Unter dieser Prämisse verbieten sich sowohl die sog. supranaturalistische Denkweise, etwa der Dialektischen Theologie Karl Barths, als auch der ungeschichtliche Ansatz der Aufklärungstheologie. Pannenberg will im Gegensatz dazu von neuem die Themenstellung von Ernst Troeltsch aufgreifen, der Geschichtlichkeit und Absolutheit des Christentums miteinander in Einklang zu bringen suchte. Allerdings moniert Pannenberg, daß Troeltsch „die fundamentale christliche Überzeugung von der *Gegenwart* des Eschaton bei Jesus und im Urchristentum nicht ernst genug genommen hat“²⁵.

In diesen grundsätzlichen Abgrenzungen wird deutlich, daß Pannenberg bestrebt ist, dem Dilemma der Religionstheologien zu entgehen, die entweder auf einem nur innerchristlich überzeugenden Offenbarungspositivismus beharren oder zum religionstheologischen Relativismus und Pluralismus führen. Er sucht demgegenüber nach einem Weg, der es ermöglicht, die Religionsgeschichte unvoreingenommen zu würdigen und zugleich den Endgültigkeitscharakter des Christusereignisses zu beachten.

Voraussetzung dafür ist eine Betrachtung der Religionsgeschichte, die sich nicht einseitig, wie die säkulare, humanwissenschaftlich ausgerichtete Religionswissenschaft, am religiösen Verhalten der Menschen orientiert, sondern zugleich das „Erscheinen der göttlichen Wirklichkeit“ im Prozeß der Religionsgeschichte im Blick hat und so die Religionen mit der Wahrheitsfrage konfrontiert²⁶. In diesem Anspruch zeigt sich der *theologische* Charakter von Pannenberg's Analyse der Religionsgeschichte.

²³ Vgl. P. TILICH, Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen, in: ders., Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken, Bd. IV, Stuttgart 1975, 144–156 (Nachdruck: K.-J. KUSCHEL [Hg.], Christentum und nichtchristliche Religionen [wie Anm. 1], 51–64).

²⁴ Erwägungen, 256; ähnlich 290.

²⁵ Erwägungen, 254; Herv. im Text. – Zu Troeltsch: s. W. PANNENBERG, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland, Göttingen 1997, 327 ff.

²⁶ Erwägungen, 256; Syst. Theol. I, 186.

Der anthropologische und theologische Aspekt der Religionsgeschichte werden von Pannenberg folgendermaßen miteinander verknüpft: Sein Ausgangspunkt ist das Verständnis Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit. Diese bewährt sich, offenbart sich in allen Gegenständen der Welt, in der Totalität der Wirklichkeit. Die Gesamtheit alles Seienden ist für den Menschen aber unüberschaubar. Der Mensch lebt in der Zeit; die Zukunft ist ihm unbekannt. Die Totalität der Wirklichkeit kann der Mensch nur je und je antizipieren als Sinn-totalität, d. h. in Entwürfen, in denen er sich das Sinnganze der Welt, welches aus der erscheinenden Wirklichkeit erschlossen werden kann, zu vergegenwärtigen sucht. Diese Entwürfe sind die geschichtlichen Religionen. Die Religionen zeigen sich also – pauschal gesagt – zugleich als Werke des Menschen und als Bekundungen der Wirklichkeit Gottes²⁷.

Die Wahrheit und damit zugleich Heilsmacht einer Religion äußert sich in ihrer Fähigkeit die Wirklichkeitserfahrung universal zu integrieren, das Ganze des religiösen Daseinsverständnisses in Einklang zu bringen mit den vielfältigen Dimensionen und Widersprüchen der Realität, wie sie dem Menschen begegnet. Es läßt sich beispielsweise zeigen, daß alle sog. Hochreligionen aus der „Verschmelzung ursprünglich heterogener Elemente“²⁸ hervorgegangen sind, die verschiedene Facetten der Wirklichkeit betreffen. Die Integrations- und Assimilationsfähigkeit einer Religion betrachtet Pannenberg als ein Kriterium ihrer inneren Stärke und Überzeugungskraft, und er nennt das Christentum in diesem Zusammenhang „das größte Beispiel synkretistischer Assimilationskraft“, wobei er allerdings, um Mißverständnisse zu vermeiden, darauf hinweist, daß er unter Synkretismus nicht eine wahllose Vermengung versteht, sondern die Integration des Verschiedenen durch ein einendes Prinzip²⁹.

„Das Christentum“, so stellt der Münchener Theologe fest, „hat sich nicht nur mit der griechischen Philosophie verbunden, sondern auch die gesamte religiöse Überlieferung der Mittelmeerwelt beerbt“³⁰; es ist ebenfalls – so ließen sich Pannenburgs Ausführungen noch ergänzen – in der Gegenwart in der Lage, immer wieder neue religiöse Elemente, etwa aus den östlichen Religionen, zu integrieren, ohne dabei seine Identität zu verlieren. Diese Assimilationskraft des Christentums

²⁷ Vgl. Wissenschaftstheorie, 312f; S. GREINER, Die Theologie (wie Anm. 15), 313 f.

²⁸ Erwägungen, 269.

²⁹ Erwägungen, 270.

³⁰ Ebd.

hängt wesentlich mit seiner religionsgeschichtlichen Mittelstellung zusammen, auf die Pannenberg im Anschluß an Ernst Troeltsch hinweist. Einerseits ähnelt das Christentum als Erlösungsreligion den östlichen Religionen, andererseits ist es durch seine Betonung des persönlichen Lebens der biblischen Überlieferung, aus der es hervorgegangen ist, besonders der alttestamentlichen Prophetie, eng verbunden³¹.

Die Religionen beanspruchen von den frühen Hochkulturen Ägyptens und Babyloniens an bis heute „universale Sinndeutungen des Daseins“³² zu geben. Da es mehrere Religionen gibt, war und ist, so stellt Pannenberg fest, der „Konflikt zwischen den Wahrheits- und Geltungsansprüchen der verschiedenen Religionen“ unvermeidlich³³. Der Wettstreit zwischen den Religionen um das rechte Verständnis der Wirklichkeit steigert sich in dem Maße, in dem Begegnung zwischen den Religionen stattfindet. Für diesen Prozeß besitzt die christliche Mission eine katalysatorische Wirkung, denn durch sie wurde die „religiöse Gesamtsituation der gesamten Menschheit“ herbeigeführt, die es überhaupt erst ermöglicht, von einer „Einheit der Religionsgeschichte“ zu sprechen. Diese Einheit ist nämlich nicht in den Anfängen, sondern eher am Ende der Religionsgeschichte zu suchen. „Das Ringen der religiösen Überlieferungen miteinander“, so meint Pannenberg, „weist über die Gegenwart hinaus auf eine andere religiöse Einheit, die in solchem Ringen Gestalt annehmen will“³⁴.

Die Verschiedenheit der Religionen, im Sinne ihres Wirklichkeitsbezuges, ist Pannenberg zufolge in der Art und Weise begründet, wie sich die Religionen zur Gegenwart Gottes stellen, die in der Geschichte immer nur in vorläufiger Gestalt erscheint. In der Erfassung dieses Phänomens unterscheidet sich das biblische Religionsverständnis grundlegend von allen anderen Religionen der Menschheit. Aus der Erfahrung der Vorläufigkeit Gottes heraus lebt bereits, so Pannenberg, die Verheißungsgeschichte Israels und befindet sich damit in einem Gegensatz zur übrigen Religionsgeschichte, in der eine „temporale Verslossenheit ... gegen die Zukunft ihrer eigenen Verwandlung“ festgestellt

³¹ Religion und Religionen, 180; E. TROELTSCH, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen ²1912, 83 ff. – Vgl. auch M. SECKLER, Synodos der Religionen. Das „Ereignis von Assisi“ und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen, in: ThQ 169 (1989), 13 f.

³² Erwägungen, 274.

³³ Die Religionen als Thema, 104; vgl. J. ZEHNER, Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht, Gütersloh 1993, 145.

³⁴ Erwägungen, 275.

werden kann³⁵. Dies läßt sich natürlich am ehesten anhand der mythischen Religionen nachweisen, auf die Pannenberg sich auch vornehmlich konzentriert. Diese fixieren das göttliche Geheimnis auf ein bestimmtes endliches Medium: Berg, Sonne, Wind, weise Regierung, Kultbilder und spalten es in eine Vielzahl göttlicher Mächte.

Anders verläuft die Verheißungsgeschichte Israels. Die vorläufige Erfüllung wird hier nur als „Unterpfand einer größeren Hoffnung“³⁶ verstanden und ist offen für die größere Zukunft Gottes³⁷; ein Grundzug der biblischen Religion, der allerdings erst in der Verkündigung Jesu voll zum Vorschein kommt, wie Pannenberg darlegt:

„Im Unterschied zu andern Völkern und ihren Religionen hat nun Israel im Lichte seiner besonderen Gotteserfahrung die Daseinswirklichkeit als Geschichte auf ein noch nicht erschienenen Ziel hin verstehen gelernt. ... Doch immer noch suchte Israel die grundlegende Offenbarung seines Gottes in Ereignissen der Vergangenheit, in der Gesetzgebung vom Sinai, nicht in der Zukunft seiner Herrschaft. Erst Jesus kehrte dieses Verhältnis um und setzte sich über die religiösen Traditionen seines Volkes hinweg, wo es um der kommenden Herrschaft Gottes willen nötig schien. Diese wurde nun nicht mehr als die vollständige Durchsetzung tradierter Heilssetzungen und Normen erwartet, als die endgültige Verwirklichung alles dessen, was in der Erwählung des Zion beschlossen war, oder als Vollstreckung des Geschickes der Menschen entsprechend ihrem Verhalten zum überlieferten Gottesgesetz. So verstanden wäre das Kommen Gottes nur die volle Realisierung eines schon anderweitig gegebenen Prinzips. So wäre nicht aus dem Kommen Gottes selbst verstanden, wer oder was er ist. Diese Wendung aber vollzog die Botschaft Jesu, so daß nun das Vertrauen auf den kommenden Gott allein über Heil und Unheil des einzelnen entscheiden sollte, ohne Rücksicht darauf, wie sein Verhalten von sonstigen Traditionen Israels her erscheinen mag“³⁸.

Diese Aussage beinhaltet, daß in dem „Gott des kommenden Reiches, den Jesus verkündete, das göttliche Geheimnis in seiner Uerschöpflichkeit offenbar“ wird und zugleich der „Gegenwart mächtig“ ist, wie Pannenberg formuliert³⁹. Jesus ist „der Offenbarer des unendlichen Gottes, weil er von seiner eigenen Person weg wies auf die kommende Gottesherrschaft. Er band den unendlichen Gott nicht an seine endliche Person, sondern brachte diese zum Opfer im Gehorsam gegen seine Sendung.“⁴⁰

³⁵ Erwägungen, 287.

³⁶ Erwägungen, 286.

³⁷ J. ZEHNER, Der notwendige Dialog (wie Anm. 33), 147.

³⁸ Erwägungen, 291.

³⁹ Erwägungen, 292.

⁴⁰ Ebd.; Herv. im Text.

Da in Jesus die Unendlichkeit Gottes konkret sichtbar wird, ohne daß es zu der Verendlichung des Göttlichen kommt, der andere religiösen Ausdrucksformen unterliegen, gewinnt das Christusereignis für Wolfhart Pannenberg den Charakter eines Schlüssels zum Verständnis der gesamten Religionsgeschichte. Diese läßt sich von Jesus her als „Erscheinungsgeschichte des durch ihn offenbaren Gottes verstehen“. Die nichtchristlichen Religionen betrachtet Pannenberg gleichwohl keineswegs als bloße „Erdichtungen der dem wahren Gott widerstrebenden Menschen“. „Sie haben es letztlich“, so schreibt er unter Bezugnahme auf Röm 1, „mit derselben göttlichen Wirklichkeit zu tun wie die Botschaft Jesu“, aber in ihnen zeigt sich ein „eigentümliches Widerstreben ... gegen die Unendlichkeit (Nichtendlichkeit) des göttlichen Geheimnisses“⁴¹, welches freilich, wie Pannenberg anmerkt, auch in der Geschichte des Christentums immer wieder sichtbar wird⁴².

Eine sachgerechte Würdigung der Theologie der Religionsgeschichte Wolfhart Pannenburgs darf deren offensichtlichen Programm- und Entwurfcharakter nicht außer acht lassen⁴³. So vermißt man eine ausführliche Auseinandersetzung mit den gegenwärtig verbreiteten Weltreligionen, die seine religionsgeschichtliche Analyse ergänzen und vertiefen müßte. Im „Wettstreit der Religionen“, dessen Bedeutung Pannenberg völlig zu Recht hervorhebt, haben wir Christen es ja in erster Linie mit diesen Religionen zu tun⁴⁴. Die Sonderstellung des Christentums vom Gedanken seiner, durch die Reich-Gottesverkündigung Jesu eröffneten Geschichts- und Zukunftsoffenheit her, zu dem sich die Kirche ja auch

⁴¹ Erwägungen, 293; vgl. dazu auch Syst. Theol. I, 205.

⁴² Vgl. Erwägungen, 292.

⁴³ Vgl. v. a. Wissenschaftstheorie, 372 f.

⁴⁴ „Hindus und Buddhisten meinen, daß ihre Religionen den Menschen ihr eigenes Selbstsein plausibler verständlich machen und besser zur Erfahrung seiner religiösen Dimension anleiten können, als das Christentum es vermag. Der Islam glaubt, daß das Christentum sich als unfähig erwiesen hat, dem sozialen Zusammenleben der Menschen aus der Kraft des Glaubens an den einen Gott eine ihm entsprechende Gestalt und Sinnerfüllung zu geben. ... Hier findet ein Kampf um die Seelen der Menschen statt. Wenn die christliche Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott uns nicht mehr dazu hilft, die Wirklichkeit der Welt und unser eigenes Leben in ihr besser zu verstehen als das ohne sie möglich wäre, dann ist die Rede von Gott dem Schöpfer leer und nichtssagend geworden. Wenn der christliche Glaube an die erlösende Liebe Gottes den Menschen nicht mehr dazu hilft, ihr eigenes Leben besser zu verstehen und mit ihren Problemen besser fertig zu werden als ohne diese Botschaft, dann werden auch diese Worte leer, und die Menschen werden sich dann mit ihrem religiösen Suchen nach einem Sinn ihres Lebens anderen Religionen zuwenden.“ (W. PANNENBERG, Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christen-

immer wieder neu durchringen mußte und muß, wie Pannenberg weiß, läßt sich gleichwohl ebenfalls gegenüber den heutigen Weltreligionen behaupten⁴⁵. Dies ist offensichtlich in Hinblick auf die östlichen Religionen, die die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins ausblenden⁴⁶. Sie wird auch deutlich in bezug auf den Islam, der – zumindest in der Orthodoxie – vergangenheitsorientiert ist und das Faktum der menschlichen Freiheit nicht in sein Verständnis des Monotheismus integrieren kann⁴⁷. Die Konflikte zwischen den religiösen Kulturen und Mentalitäten in der Gegenwart haben wesentlich mit der Frage der Zukunftsoffenheit der Religionen zu tun und deshalb kann Pannenberg's Ansatz prinzipiell als eine fruchtbare Arbeitshypothese für eine *theologische* Analyse der Religionsgeschichte betrachtet werden, die allerdings von seiten der vergleichenden empirischen Religionswissenschaft noch vertieft werden müßte.

Ebenfalls beachtenswert sind seine Hinweise auf die „Einheit der Religionsgeschichte“, die gerade durch die weltweite Ausbreitung der christlichen Religion Gestalt gewonnen hat und immer mehr zu einer greifbaren Realität wird. Diese neue Wirklichkeit, deren erste Vorboten etwa in dem durch Papst Johannes Paul II. 1986 in Assisi initiierten Friedensgebet der Religionen eindrucksvoll sichtbar wurden, wird – wie Pannenberg richtig sieht – das Verhältnis der Religionen untereinander und damit auch die einzelnen Religionen selbst tiefgreifend verändern, ohne daß man heute schon sagen könnte, in welche Richtung diese Veränderung genau gehen wird.

tums, in: P. NEUNER – H. WAGNER [Hg.], In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Hermeneutik. FS H. Fries, Freiburg-Basel-Wien 1992, 41 f)

⁴⁵ Vgl. dazu auch J. RATZINGER, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. II, Freiburg-Basel-Wien 1964, 302.

⁴⁶ Einschränkung muß aber in diesem Zusammenhang auf die Eschatologie im Mahayana-Buddhismus hingewiesen werden, die – jedenfalls in bestimmten Schulen – gewisse Ähnlichkeiten zur christlichen Reich-Gottes-Idee aufweist, auf die etwa Paul Tillich aufmerksam gemacht hat (Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen [wie Anm. 2], 84); vgl. W. PANNENBERG, Auf der Suche nach dem wahren Selbst. Anthropologie als Ort der Begegnung zwischen christlichem und buddhistischem Denken, in: A. BSTEHL (Hg.), Erlösung in Christentum und Buddhismus, Mödling 1982, 131; zu den Parallelen und Unterschieden zwischen der christlichen und mahayana-buddhistischen Eschatologie s. außerdem H. BÜCKLE, Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen, Paderborn 1996, 155 ff.

⁴⁷ Vgl. dazu Religion und Religionen, 192 f.

Pannenberg ist insbesondere – unabhängig von der inhaltlichen Durchführung seines Ansatzes – in der grundsätzlichen Überlegung zuzustimmen, daß die christliche Theologie nicht daran vorbeikommt, sich intensiv mit den Entwicklungen der Religionsgeschichte zu befassen und diese theologisch zu deuten, soll der christliche Wahrheitsanspruch im Kontext des Religionenpluralismus nicht gänzlich unglaublich unwürdig werden⁴⁸. Diese Aufgabe wurde bisher in der Theologie der Religionen vernachlässigt. Dies liegt wohl auch daran, daß der Versuch, den Phänomenen der Religionsgeschichte gerecht zu werden und zugleich den Endgültigkeitsanspruch des Christuserignisses zu verteidigen, sowohl von seiten der Theologie wie der Religionswissenschaft her angreifbar ist.

Notwendigerweise muß in dieser Frage genau zwischen Entdeckungs- und Begründungszusammenhängen unterschieden werden, sollen die vorgetragenen Argumente tatsächlich intersubjektive Verbindlichkeit beanspruchen können. Das bedeutet, daß die Entdeckung eines religionsgeschichtlichen Sachverhalts durch den persönlichen – im Falle Pannenburgs christlichen – Glauben des Beobachters veranlaßt sein kann, dieser darf aber nicht die Voraussetzung für dessen Begründung darstellen⁴⁹.

Es ist in der Forschung umstritten, ob Pannenberg diese Maxime in seiner Theologie der Religionsgeschichte immer ausreichend berücksichtigt oder nicht doch die religionsgeschichtliche Analyse durch „christlich-dogmatische Voraussetzungen“ verzerrt wird⁵⁰ bzw. von an Hegels Konzeption erinnernden geschichtstheologischen und -metaphysischen

⁴⁸ „Seit ... die Inhalte der christlichen Glaubensüberlieferung strittig geworden sind, haben sich für die christliche Theologie immer deutlicher zwei Möglichkeiten ergeben: *Entweder* sie beharrt auf ihrer Positivität unter Berufung auf göttliche Offenbarung; dann aber verzichtet sie auf intellektuelle Legitimierung ihres Anspruches auf Allgemeingültigkeit; indem sie diesen Anspruch in einer Situation, in der er gegenüber anderen Religionen und Glaubensüberzeugungen strittig geworden ist, nicht ausweist, sondern nur voraussetzt; *oder* die im christlichen Überlieferungsbereich getriebene Theologie versteht sich insofern als *christliche* Theologie, als sie die Überlegenheit des Christentums über andere Glaubensweisen ausdrücklich zum Gegenstand der Untersuchung und Prüfung macht durch eine Theologie der Religionen.“ (Wissenschaftstheorie, 325 f; Herv. im Text)

⁴⁹ Wissenschaftstheorie, 323 f.

⁵⁰ H.-W. GENSICHEN, Tendenzen der Religionswissenschaft, in: Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment, Göttingen 1970, 38.

Annahmen bestimmt ist⁵¹, was Pannenberg seinen Kritikern gegenüber bestreitet⁵². Um seinem Ansatz gerecht zu werden, muß man beachten, daß es eine völlig neutrale Betrachtung der Religionsgeschichte nicht geben kann; jede religionstheologische Wertung mag religiös und theologisch Andersdenkenden als standortabhängig erscheinen, was gleichwohl nicht bedeuten muß, daß sie unsachgemäß ist.

III. Die Konsequenzen der religionsgeschichtlichen Analyse für die Beurteilung der Religionen

Wolfhart Pannenberg's theologische Untersuchung der Religionsgeschichte gelangt zu dem Ergebnis, daß das Christusereignis, d. h. die eschatologische Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth jenen Fixpunkt darstellt, der eine Synopse und sachgemäße Deutung der gesamten Religionsgeschichte, auch der scheinbar ganz außerhalb der Wirklichkeit dieses Ereignisses verlaufenden Vorgänge in den verschiedenen Religionen erlaubt. Dieses Resultat und die mit ihm einhergehende Wertung der nichtchristlichen – insbesondere nichtbiblischen – Religionen verdeutlicht, daß Pannenberg an der „Absolutheit des Christentums“ festhält, insofern – und dieses „insofern“ ist als eine wichtige Einschränkung zu beachten! – sich dieses vom Christusereignis getragen weiß. Unter Bezug auf Apg 4, 12 („... es ist uns Menschen kein anderer Name [gemeint ist: als derjenige Jesu] unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“) schreibt der Münchener Theologe:

„In einem ganz bestimmten Sinne gehört der so oft als anstößig empfundene Absolutheitsanspruch des Christentums in der Tat zum Kernbestand christlichen Glaubens. Der auf den ersten Blick so sympathische Pluralismus, der alle Religionen gleicherweise und nebeneinander gelten läßt (freilich, wie sich bei genauerem Zusehen zeigt, um den Preis der Wahrheitsfrage), kann keine christliche Position sein. Jesus erhob nun einmal den Anspruch, daß sich an der Stellung zu ihm und zu seiner Botschaft das Urteil Gottes im Jüngsten Gericht über jeden einzelnen Menschen entscheidet.“⁵³

Jesus und seine Botschaft sind nach dem Zeugnis des Neuen Testaments „das eschatologische, endgültige Kriterium des Heils für alle Menschen“⁵⁴. Freilich bedeutet das keineswegs, daß nur bekennende Christen das Heil erlangen können. Bereits in der Hl. Schrift finden

⁵¹ Vgl. u. a. R. BERNHARDT, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 94.

⁵² Vgl. Wissenschaftstheorie, 369–371.

⁵³ Religion und Religionen, 188.

⁵⁴ Ebd.; Herv. im Text.

sich ja Aussagen, die deutlich machen, daß auch diejenigen, die nicht zur Gemeinde Jesu gehören, aber faktisch nach seiner Lehre leben und Barmherzigkeit gegenüber dem Mitmenschen üben, zum Heile kommen. Pannenberg verweist in diesem Zusammenhang auf Mt 8, 11 („Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen“; vgl. Lk 13, 28), auf die Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5, 3ff) und vor allem auf das Gleichnis vom Weltgericht Mt 25, 31ff⁵⁵. In allen diesen Texten ist zwar eindeutig ein Heilsuniversalismus ausgesagt⁵⁶, aber es wird zugleich an der Christozentrik des Heils festgehalten.

Deshalb macht es auch einen Unterschied, ob jemand Glied der christlichen Kirche ist oder einer anderen Religion angehört, denn nur in der Kirche kann der Gläubige „gegenwärtige Gewißheit über die Teilhabe am künftigen Heil“ erlangen, weil eben in der Kirche durch Glaube und Taufe eine direkte Verbindung mit Jesus Christus begründet wird. Voraussetzung dafür ist natürlich, daß der Gläubige ein der Botschaft Jesu entsprechendes Leben führt⁵⁷. In diesem Sinne verstanden behält auch das Axiom *extra ecclesiam nulla salus* für Pannenberg Gültigkeit⁵⁸. Die nichtchristlichen Religionen können aus der Perspektive der christlichen Theologie eine solche Heilsgewißheit nicht vermitteln und verbürgen, aber dennoch brauchen sie „nicht bedeutungslos zu sein für das Verhältnis der in ihnen lebenden Menschen zu dem einen Gott und zu der damit verbundenen Möglichkeit ihres ewigen Heils“⁵⁹. Die nichtchristlichen Religionen können nämlich – und de facto dürfte dies sehr oft der Fall sein – ihre Anhänger in ihrer Heilssuche fördern und unterstützen⁶⁰. Gerade von den biblischen Aussagen her, auf die sich Pannenberg beruft, könnte man seine Überlegung noch dahingehend ergänzen, daß die Religionen vor allem dann als heilsbedeutsam

⁵⁵ Vgl. Religion und Religionen, 187ff; Die Religionen in der Perspektive, 128 ff.

⁵⁶ Vgl. dazu u. a. G. LOHFINK, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament, in: W. KASPER (Hg.), Absolutheit des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1977, 63–82.

⁵⁷ Religion und Religionen, 189; Herv. v. Verf.

⁵⁸ Ebd.; a. a. O., 187, betont PANNENBERG: „Daß alle ungetauft gestorbenen Menschen aller Zeiten und Völker vom ewigen Heil der Gottesherrschaft ausgeschlossen bleiben, ist eine abscheuliche und abstoßend selbstgerechte Vorstellung.“ – Vgl. dazu auch W. KASPER, Das Christentum im Gespräch mit den Religionen, in: A. BSTEHL (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (wie Anm. 11), 127 f.

⁵⁹ Religion und Religionen, 189.

⁶⁰ Vgl. Die Religionen in der Perspektive, 131.

betrachtet werden können, wenn sie die Menschen zu einem Leben anleiten, das faktisch der Weisung Jesu entspricht.

Pannenberg hütet sich mit guten Gründen davor, die Religionen pauschal als Heilswege zu qualifizieren, wie dies mittlerweile viele Religionstheologen tun⁶¹. Solch undifferenziert vergebene Prädikate werden weder dem religionsgeschichtlichen Befund noch dem Zeugnis der Hl. Schrift gerecht. Es stellt sich darüber hinaus prinzipiell die Frage, ob christliche Theologen nicht ihre Kompetenz überschreiten, wenn sie *definitive* Aussagen über den Heilswegcharakter von Religionssystemen wagen, denen sie selbst nicht angehören.

Es ist für Pannenberg eine der großen Aufgaben des interreligiösen Dialoges zu klären, wo bezogen auf einzelne Religionen Konvergenzen in Hinblick auf das Heilsverständnis bestehen und wo deren Grenzen liegen⁶². Aber die Möglichkeiten des Gespräches gehen noch weiter, dieses kann auch für die christliche Theologie eine echte Bereicherung und Vertiefung ihres Glaubensverständnisses und ihrer Gotteserkenntnis beinhalten. Der Grund dafür liegt in der Unterscheidung zwischen dem Faktum der eschatologischen Offenbarung in Jesus einerseits und unserer bruchstückhaften, begrenzten Erkenntnis dieses Faktums andererseits, wie Pannenberg unter Verweis auf 1 Kor 13, 12⁶³ und 2 Kor 4, 7⁶⁴ deutlich macht⁶⁵.

⁶¹ Vgl. dazu M. SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen* (wie Anm. 3), 177 ff; DERS., *Wohin driftet man in der Theologie der Religionen? Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation*, in: ThQ 172 (1992), v. a. 127 ff.

⁶² Vgl. *Die Religionen in der Perspektive*, 131.

⁶³ „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin.“

⁶⁴ „Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen; so wird deutlich, daß das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt.“

⁶⁵ „Der christliche Glaube lebt von dem Bewußtsein, daß in Jesus Christus die endgültige Wahrheit Gottes schon offenbar geworden ist, und doch schaut er noch nicht die ganze Fülle dieser Wahrheit. Er hat nur erst ein vorläufiges Wissen von ihr. Das gilt auch von der theologischen Erkenntnis und von der Lehre der Kirche. Eine solche Feststellung ist nicht etwa Ausdruck eines Verzichts auf den spezifisch christlichen Wahrheitsanspruch, sondern gehört zur Explikation seiner Eigenart. ... Das Bewußtsein der Differenz zwischen der gegenwärtigen Glaubenserkenntnis des Christen von der Heilsoffenbarung Gottes und ihrer noch der Zukunft vorbehaltenen Vollendung sowie von der damit verbundenen Strittigkeit der christlichen Botschaft in dieser Welt sollte den Christen einerseits zur Toleranz gegenüber Menschen anderen Glaubens befähigen und ande-

Trotz aller Bereicherungen durch den interreligiösen Dialog und aller notwendigen Bemühungen um ihn, wird aber, so Pannenberg, auch in Zukunft der – hoffentlich immer friedliche – Wettstreit zwischen den Religionen weitergehen, weil diese, wie im Vorangegangenen dargelegt, jeweils universale Sinndeutungen zu ihrem Gegenstand haben, die einander in wichtigen Punkten widersprechen. Es wäre deshalb illusionär zu erwarten, aus dem Gespräch der Religionen könnte eine versöhnte Einheit der Religionen hervorgehen, wie dies im ökumenischen Dialog der christlichen Kirchen angestrebt wird. Im ökumenischen Gespräch sind eine gemeinsame Basis im Glauben und eine Verpflichtung zur Einheit durch das Gebot Christi gegeben, die im interreligiösen Dialog fehlen⁶⁶. Freilich könnte die ökumenische Bewegung Rückwirkungen auf das Verhältnis der Religionen zueinander haben, wie Pannenberg in dem Aufsatz *Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit* in einer Art visionärem Ausblick bemerkt, sofern es durch die Ökumene gelänge, „ein Modell zu schaffen für die Vereinbarkeit von Einheit und Pluralität“, das auch auf die Beziehungen zu den anderen Religionen ausstrahlen könnte⁶⁷.

Gerade die Ausführungen des dritten Teils zeigen, daß zwischen Pannenberg und der katholischen Theologie der Gegenwart in Hinblick auf die Leitlinien einer Theologie der Religionen weitgehende Übereinstimmungen bestehen. Sein inklusives Verständnis des christlichen Wahrheitsanspruches, des Axioms *extra ecclesiam nulla salus* sowie der Möglichkeiten und Grenzen des interreligiösen Dialoges decken sich weitgehend mit den Maximen des II. Vaticanums, die erst jüngst wieder durch das Dokument *Das Christentum und die Religionen* der Internationalen Theologenkommission eindrucksvoll bestätigt und bekräftigt wurden⁶⁸.

rerseits auch zur Offenheit eines echten Dialoges, in welchem der Christ nicht nur andere belehrt und auch nicht nur den eigenen Glauben darstellt, sondern durchaus hinzulernen kann über die Wahrheit des Gottes, den er selber bekennt.“ (Die Religionen als Thema, 107 f.); ähnlich: Die Religionen in der Perspektive, 132 f. – Vgl. dazu auch W. KASPER, *Das Christentum im Gespräch* (wie Anm. 58), 126; M. SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen* (wie Anm. 3), 175; H. KESSLER, *Pluralistische Religionstheologie und Christologie*, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein?* (wie Anm. 7), 170.

⁶⁶ Vgl. Die Religionen in der Perspektive, 120 f.

⁶⁷ In: W. PANNENBERG, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977, 332.

⁶⁸ Die deutsche Übersetzung dieses Textes ist in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Reihe: *Arbeitshilfen*, Nr. 136, erschienen.

Es sei dahingestellt, ob man Pannenberg tatsächlich als den „katholischsten unter den protestantischen Theologen unserer Tage“ bezeichnen kann, wie der Philosoph Michael Theunissen einmal schrieb⁶⁹; er versucht jedenfalls in seiner Theologie der Religionen mit beachtenswerter Konsequenz zwei Erfordernissen gerecht zu werden, die auch die katholische Theologie und insbesondere die Fundamentaltheologie nie aus dem Blick verlieren sollte: Einerseits offen zu sein für die Werte und Wahrheiten in der Welt der Religionen, andererseits dabei nicht zu vergessen, daß uns in der Offenbarung durch Jesus Christus ein einmaliger Schatz übereignet ist, den wir nicht wie der Held des Märchens *Hans im Glück* leichtfertig wegwerfen dürfen.

⁶⁹ Rez. zu W. PANNENBERG, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, in: PhR 20 (1974), 266.

Das Theologische an der Kirchengeschichte*

All das Vergangene ...

Die etwas eigenartige Überschrift für das Thema dieser Abschiedsvorlesung ist geborgt. Manès Sperber, der 1905 im Sčhtedl von Zablatow, einer Stadt im damaligen österreichischen Galizien geborene und 1985 zu Paris verstorbene Schriftsteller hat unter dieser Überschrift 1983 seine Autobiographie, eine Art Selbstanalyse seiner geistigen und ethischen Individuation, publiziert. Für ein ähnliches Vorhaben ist natürlich die Überschrift nicht übernommen. Autobiographisches hier auszubreiten wäre deplaziert; zudem auch langweilig. Denn was wäre aus der alltäglichen Durchschnittlichkeit meines Lebensweges des Heraus- und Aufhebens schon wert?

„All das Vergangene“ als Überschrift beziehe ich auf jenes Vergangene, mit dem ich es in meiner Tätigkeit als Lehrer der Kirchengeschichte zu tun hatte. Zähle ich dazu auch die Jahre am Ordensstudium der deutschen Dominikaner in Walberberg, sind das mehr als 30 Jahre geworden.

Was also hat es für eine Bewandnis mit all dem Vergangenen, das in dieser langen Zeit von mir in den Vorlesungen und Übungen behandelt wurde? Was ist mit diesem Vergangenen? Wozu und wieso befassen wir uns überhaupt mit dem Vergangenen? Das meiste dieser geradezu unendlichen seriellen Faktenketten ist doch für die Gegenwart uninteressant geworden! Diese Fragen und Ausrufe sind natürlich nicht meine. Ich habe vielmehr ein engagiertes Interesse an der Zukunft der Vergangenheit der Kirche.

Wahrscheinlich auch deshalb, weil mich von Kindsbeinen an die Vergangenheit der Kirche beeindruckt und geprägt hat. Dazu nun doch ausnahmsweise eine autobiographische Einblende. Würde ich aus Kindheit und früher Jugend autobiographische Notizen hinterlassen, müßte man diese nach der Klassifizierung der Autobiographieforschung einreihen unter „voraussetzungsloser Anfang“¹. Bezogen auf mich ist damit gesagt, daß ich nicht aus einer Familie

* Für die Veröffentlichung gewählter Titel der Abschiedsvorlesung am 6. Februar 1998 am Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz mit der Überschrift „All das Vergangene ...“. Die Form des Vortrags ist beibehalten; der Anmerkungsapparat ist aus Platzgründen kurz gehalten; Dokumentation und Literaturverweise sind deshalb lückenhaft.

¹ Zu Begriff und gemeinter Sache siehe M. BERNOLD, Anfänge. Zur Selbstverortung in der populären Autobiographie, in: Historische Anthropologie 1 (1993) 5–24; M. MITTERAUER, Wege zum Geschichtsbewußtsein. Zwei Lebensgeschichten im Vergleich, in: FS M. Groß (im Druck); dem Verf. danke ich herzlich für die Überlassung einer Kopie des Beitragsmanuskripts.

komme mit einem großen Namen und einem ausgeprägten Vergangenheitsprofil, sondern von weithin geschichtslosen Unterschichten. Geschichte wurde in dieser ganz im Kirchlich-Religiösen verwurzelten Lebenswelt vermittelt durch die frommen Bilder der Heilsgeschichte: Biblische Bilder und Erzählungen, Heiligenlegenden, Feste des Kirchenjahres usw. All das vermittelte Ahnungen von zurückliegenden heiligen Anfängen und einem Zulauf von allem auf ein heiliges Ende. Die weit zurückliegenden Anfänge beflügelten Phantasie, weckten Interesse an der Vergangenheit. Dazu kam sehr früh der tiefe Eindruck von Kirche und Kloster meines Heimatortes, der ehemaligen Benediktinerabtei Wiblingen bei Ulm. An den um dieses Kloster gerankten Geschichten ist mein Interesse an und mein Bewußtsein von Geschichte erwacht und geprägt worden. Von dieser lebensgeschichtlichen Situation wurde auch mein kirchengeschichtliches Vorverständnis bestimmt; gleichsam die Denkformen, mit denen ich mir Vergangenes und dessen Überlieferung vorstellte: Geist und Frömmigkeit seien nur zu haben in Formen und Institutionen, in Gefaßtem und Verfaßtem.

Das von der angedeuteten Herkunft bestimmte vorrationale naturwüchsige Vorverständnis gewann Profil in einem gewissen historischen Konservativismus: es mehr mit dem Konservieren als mit dem Liquidieren zu halten. Als Ende der 60er Jahre der Lärm der Um- und Aufbrüche auch in die Klöster eindrang und man im Verbund mit dem Pathos konziliären Aufbruchs eine Erneuerung des Ordenslebens aus den Ursprüngen einforderte, spottete ich über die sich historisch gebärdenden Wortführer, die, so formulierte ich damals in einer Vorlesung, mit den Augen von heute die Fakten von gestern für die Aufgaben von morgen umdeuteten! So unbedarft rede und spote ich heute freilich nicht mehr über den Zusammenhang von gestern – heute – morgen. Denn damit ist der Bezug der Vergangenheit auf die Gegenwart berührt. Es geht dabei um ein zentrales Thema der Kirchengeschichte; um ihren Charakter als historische Theologie. In Verbindung mit dem Stichwort Theologie kann die Frage nach „All dem Vergangenen“ weiter präzisiert werden. Das Thema, unter das ich diese Frage stelle, befaßt sich mit der Kirchengeschichte als Theologie; mit dem theologischen Bezug dieses Faches.

Ich berühre mit dieser Thematik die noch offene und kontrovers geführte Diskussion um den theologischen bzw. nichttheologischen Charakter der Kirchengeschichte. Meine Ausführungen sind dem diesbezüglichen Forschungsstand eingebunden². Sie dienen jedoch nicht dessen Vertiefung und Weiterfüh-

² Vgl. dazu H. R. SEELIGER, *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981 (ausführl. Literaturverzeichnis); K.-V. SELGE, *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte*, Darmstadt 1982, bes. 1–25; zur Diskussion um den theologischen Charakter siehe bes. R. KOTTJE (Hg.), *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?*, Trier 1970; hier: E. ISERLOH, *Was ist Kirchengeschichte?*, 1–22; H. JEDIN, *Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte*, 33–48; N. Brox, *Kirchengeschichte als historische Theologie*, 49–74; V. CONZEMIUS, *Kirchengeschichte als nichttheologische Disziplin. Thesen zu einer wissen-*

rung, sondern sind zu verstehen als eine Art Rechenschaft, wie ich das von mir vertretene Fach Kirchengeschichte verstand und entsprechend in die Lehrveranstaltungen einzubringen versuchte. Die Überlegungen gehe ich in drei Schritten an. Im ersten referiere ich über eine Sicht der Kirchengeschichte, der ich mich nie verpflichtet wußte. Im zweiten geht es um die Übereinstimmung der Kirchengeschichte mit der Allgemeingeschichte. Im dritten um die Verbindung von Kirchengeschichte mit der Theologie.

I. Kirchengeschichte als Heilsgeschichte

Welche Theorie meiner Sicht von Kirchengeschichte, die sich doch in der Gliederung des Stoffes und den Ausführungen dazu zeige, zugrunde liege, fragten mich 1966 die Studenten. Theorie? fragte ich rhetorisch zurück. Und antwortete: darüber nachzudenken hätte ich bisher vor lauter Arbeit am historischen Stoff noch keine Zeit gefunden; zudem sei das mit den Theorien gar nicht so wichtig, weil sie dazu verleiten, vor lauter Bäumen nicht mehr den Wald zu sehen! Ganz reflexionslos dem Stoff ausgeliefert war ich allerdings auch damals nicht. Über meine Sicht von Kirchengeschichte gab ich dann 1968 Rechenschaft in einem kurzen und populärwissenschaftlich ausgerichteten Aufsatz mit der Überschrift: „Das trojanische Pferd in der Kirchengeschichte“³. Den Titel entlehnte ich dem Buch Dietrich von Hildebrands „Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes“⁴. Bei diesem Werk handelte es sich um die damals Aufsehen erregende fundamentale Kritik an „progressistischen“ Katholiken, die von ihrem sozio-historischen Kontext her die Konzilstexte modernistisch interpretieren und auf diese Weise den

schaftstheoretischen Standortbestimmung, in: ThQ 155 (1975) 187–197; KL. SCHATZ, Ist Kirchengeschichte Theologie? in: Theologie und Philosophie 55 (1980) 481–513; N. BROX, Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft, in: ZKG 90 (1979) 1–21. – Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode – heute (Symposium Rom 1981); Abdruck der Beiträge in: RQ 80 (1985); hier u. a. V. CONZEMIUS, Kirchengeschichte als nichttheologische Disziplin, 31–39; wiederholende Zusammenfassung des Diskussionsbeitrages 1975; E. ISERLOH, Kirchengeschichte – Eine theologische Wissenschaft, 5–30; fast wörtliche Wiederholung des Beitrags in KOTTJE, Kirchengeschichte heute. – H. JEDIN, Kirchengeschichte als Theologie und als Geschichte, in: IKZ Communio 8 (1979) 496–507 (gegen Conzemiuss Insistenz auf seinem Standpunkt). – Nicht zugänglich war mir St. Storck, Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945, Hamburg 1993.

³ Wort und Antwort. Zeitschrift für Fragen des Glaubens 9 (1968) 106–111.

⁴ Engl. Originaltitel: Trojan Horse in the City of God, Chicago 1968; wenige Monate später 2. Aufl.; danach übersetzt von J. SEIFFERT, Regensburg 1968.

Glauben der Kirche verfälschen würden. Von Hildebrand, profilierter Vertreter einer objektiven Ontologie und personalistischen Metaphysik, insistierte dagegen auf die ihrem Wesen nach unveränderliche Kirche und den im Kern unveränderlichen Schatz des Glaubensgutes. Mit dem entlehnten Titel sollte nicht diese Auffassung bestätigt werden, sondern im Gegenteil auf die zur Geschichte der Kirche gehörende Veränderlichkeit aufmerksam gemacht werden. Für dieses Anliegen hatte ich nicht von Hildebrand im Auge, sondern jene verbreitete Auffassung, die, meist mit Berufung auf Johann Adam Möhler (†1838), das pneumatologische und christologische Kirchenverständnis (Kirche = fortlebender Christus) ziemlich nahtlos auf die Kirchengeschichte übertrug und diese als organische Entfaltung des inneren Lebensprinzips der Kirche interpretierte⁵. Dagegen hob ich die Unbrauchbarkeit dieses der Biologie entnommenen Erklärungsmodells für die Kirchengeschichte hervor und verwies auf die Problematik, die entsprechenden biblischen Bilder (Senfkorn und ähnliche) so ohne weiteres auf die Kirche in ihrer geschichtlichen Gestaltung und Entfaltung zu übertragen. Mir kam es darauf an, auf die mit der historischen Vermittlung der geistlichen Lebensprinzipien der Kirche unauflöslich verbundene „negative Dialektik“ aufmerksam zu machen. Ich wollte zeigen, daß, was aus dem materiellen, politischen, kulturellen und religiösen Fundus einer Epoche als weiterführende Stütze und hilfreicher Antrieb aufgegriffen wurde, im Verlauf der Zeit sich auch zu einer Belastung verkehren konnte. Auf die „Verschuldung“ durch die unumgänglichen Anleihen sollte hingewiesen werden. Mit Blick auf solche Zusammenhänge könne, so schloß ich, nicht die Rede sein von Geradlinigkeit der Entwicklung; vielmehr gehörten Sprünge und Brüche dazu, auch Holzwege und Sackgassen. Mit Blick auf schlüssige Entwicklungslinien, die nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten ablaufen, folgerte ich zusammenfassend: „Es geht nicht an, diese im Sinne einer Heilsgeschichte zu überfordern, indem man den Nachweis zu führen unternimmt, daß dieser oder jener Entwicklungsgang der Kirche die zum Reich Gottes führende Straße geworden sei. Man kann nicht jede halbwegs gelichtete Schneise in dem Dickicht historischer Begebenheiten zu einer Teilstrecke des Heils-

⁵ Siehe dazu SEELIGER, *Geschichtswissenschaft* (wie Anm. 2) 38–44; O. KÖHLER, *Der Gegenstand der Kirchengeschichte*, in: HJ 77 (1958) 254–269; dieser Sicht verpflichtet auch J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*; Einleitung (Zur Entwicklung der Kirche): „... aber es handelt sich bei ihr um eine organische, d.h. natur- und sinngemäße Entwicklung, d.h. die Kirche wuchs wie ein Lebendiges, etwa wie das Senfkorn: wachsend und doch dieselbe bleibend“; zit. nach 15./16. Aufl. 1950, 1.

weges erklären und so tun, als ob die Kontinuität von Gottes Handeln in der Geschichte zu beweisen wäre“⁶.

Diesem Verständnis bin ich verpflichtet geblieben und habe damit zuweilen auch Anstoß erregt. Verständlicherweise! Wird doch in der Geschichte inmitten der Erfahrung von Un-Sinn nach Sinn gesucht, inmitten des Unheils Heil erwartet. Eine heile Geschichte soll es sein: Kirchengeschichte also als Heilsgeschichte. Der Ruf nach einer Kirchengeschichte im Licht des Heils wurde nach den Erschütterungen des Zweiten Weltkriegs verstärkt vorgetragen⁷.

Mit dem Begriff Heilsgeschichte, erst im 19. Jahrhundert aufgekommen, kann der Kirchenhistoriker zunächst kaum etwas anfangen. Versteht man darunter das in der Geschichte wirksame Heilsmysterium insgesamt, so hat man es mit der Grundkategorie des christlichen Glaubens zu tun. Doch die Geschichte dieses Mysterium Salutis ist nur im Glauben zu erfassen und zu deuten⁸. Deshalb vermag auch nur eine gläubige geschichtstheologische Gesamtdeutung in der Geschichte der Kirche das heilsgeschichtliche Wirken Gottes zu sehen. Wie in dieser Beziehung sich die historische Theologie einzubringen vermag, wird noch zu klären sein.

Wenig geholfen ist dem Kirchenhistoriker in dieser Beziehung mit der Konzeption von Hubert Jedin: „Die heilsgeschichtliche Auffassung der Kirchengeschichte ist nicht *eine*, sondern *die* adäquate Deutung der Kirchengeschichte“⁹. Ist damit der Glaube an die von Christus gestiftete

⁶ S. 111; weitere entsprechende Folgerungen bei I. FRANK, „Das Elend des Christentums“. Kirchengeschichte als Einwand gegen den christlichen Glauben, in: Wort und Antwort 10 (1969) 103–108.

⁷ Hinweis auf entsprechende Literatur zur Geschichtsphilosophie und -theologie bei H. JEDIN, Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, in: TThZ 61 (1952) 66 Anm. 4; Wiederabdruck in: DERS., Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte 1, Freiburg 1966, 23–35 (24 Anm. 4 der Hinweis).

⁸ Siehe dazu A. DARLAP, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis. Grundriß einer heilsgeschichtlichen Dogmatik I. Hg. v. J. FEINER / M. LÖHRER, Einsiedeln 1965, 3–156; O. KÖHLER, Die Kirche als Geschichte, in: Mysterium Salutis IV/2, Einsiedeln 1973, 527–591; H. URS v. BALTHASAR, Das Ganze im Fragment, bes. 125–241, Freiburg 1963; SEELIGER (wie Anm. 2) 107–139; K. KOCH, Heilsgeschichte, in: LThK ³IV (1995) 1341–1343.

⁹ Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?, in: DERS., Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte (wie Anm. 7) 46 (Erstdruck in: Saeculum 5, 1954, 119–128); siehe dazu auch SCHATZ (wie Anm. 2) 488–490, dem ich hier und bei den weiteren Jedin-Zitaten folge.

und vom Heiligen Geist geleitete Kirche gemeint¹⁰, so drängt diese Auskunft zur Frage, was dieser Glaube für die historische Faktenzusammenstellung und -deutung einbringt. Dem heilsgeschichtlichen Erklärungsmuster ist ja eigen, dem Kirchenhistoriker, erleuchtet von seinem Glauben, zuzumuten, das Wirken des Heiligen Geistes in der Ereignis- und Verlaufsgeschichte aufzudecken; also in konkreten Ereignissen und in Personen. Dem Kirchenhistoriker käme dabei die Aufgabe zu, gleichsam nach den Meisterstücken des Heiligen Geistes in der Geschichte zu suchen; von Beruf und Berufung her so etwas zu sein wie ein Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Geschichte. Jedin scheint (wenigstens zeitweise) an eine solche Fähigkeit und Aufgabe gedacht zu haben. Denn im Anschluß an das erwähnte Zitat fährt er fort: „Ihr inneres Leben erschöpft sich nicht in der Folge natürlicher Ursachen und Wirkungen, in einer immanenten Kausalität; die *Praesentia Dei* wird sichtbar, das Übernatürliche bricht in persönlicher Heiligkeit, aber auch in kausal nicht hinreichend erklärbaren Ereignissen durch. Auch der moderne Kirchenhistoriker ist noch wie der mittelalterliche Geschichtstheologe ein Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden, seine Darstellung der Kirchengeschichte kann eine ‚Hilfswissenschaft zur Erkenntnis Gottes‘ werden (Spoerl), mehr noch, zur Erkenntnis des Kreuzes. Denn die Makel und Unzulänglichkeiten, die ihr anhaften, sind wie die Wundmale des fortlebenden Christus, die sich erst schließen, wenn das Vollkommene erreicht sein wird. Auch die Kirchengeschichte ist Kreuzestheologie“¹¹. In späteren Aufgabenzuweisungen für den Kirchenhistoriker wiederholte Jedin solche Forderungen nicht mehr. Er rückte vielmehr von entsprechenden Deutungsversuchen entschieden ab. Geblieben ist jedoch der heilsgeschichtliche Bezug, von

¹⁰ So auch bei JEDIN; siehe Fortsetzung des Zitats a. a. O.: „Sie beruht auf dem Glaubenssatze, daß die Kirche eine Stiftung Jesu Christi und vom Heiligen Geist geleitet ist, daß die Sünde und menschliches Versagen in ihr dem göttlichen Heilsplan ein- und untergeordnet bleiben, daß sie ungeachtet ihrer menschlichen Unzulänglichkeiten und großen Rückschläge – es gibt keine geradlinigen Fortschritt – ihr Endziel doch erreicht“; vgl. auch DERS., Kirchengeschichte (wie Anm. 2) 34 f.

¹¹ A. a. O. 46; das Zitat von Spoerl (gemeint wohl Johannes Spoerl, †1977) ist nicht ausgewiesen; ähnliche Auffassungen bei den einem heilsgeschichtlichen Schema folgenden Kirchenhistorikern; wenn nicht direkter Handlungsnachweis Gottes, so doch Kirchengeschichte als *motivum credibilitatis* und Demonstration der göttlichen Leitung; exemplarisch so J. WODKA, Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht, in: F. HOLBOCK / Th. SARTORY, Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, Salzburg 1962, 347–447.

dem her allein Kirchengeschichte begriffen werden könne. So z. B. unmißverständlich: „Als Ganzes kann die Kirchengeschichte nur heilsgeschichtlich begriffen, ihr letzter Sinn nur im Glauben erfaßt werden. Sie ist die fortdauernde Präsenz des Logos in der Welt (durch die Glaubensverkündigung) und der Vollzug der Christugemeinschaft durch das neutestamentliche Gottesvolk (in Opfer und Sakrament), bei der Amt und Charisma zusammenwirken“¹². Die heilsgeschichtliche Sicht hebt auch Erwin Iserloh hervor. Noch stärker und umfassender als Jedin scheint er die gläubige Sicht als Bedingung zu unterstreichen, wenn er schreibt: „Es kann nicht genug sein, von der Glaubenslehre Kirche und Kirchenbegriff entgegenzunehmen und dann Kirchengeschichte wie jede andere Historie zu betreiben. Kirchengeschichte als Theologie verlangt, daß auch das Formalobjekt ein theologisches ist; das heißt: der Kirchengeschichtler sieht den Gang der Kirche durch die Geschichte mit den Augen des Glaubens: *Credo ecclesiam*“¹³. Eine solche Forderung läuft auf ein Feststellungsverfahren der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in konkreten Ereignissen und Personen hinaus; gar unter Berufung auf ein nur dem Kirchenhistoriker als Theologen eigenes Erkenntnisvermögen¹⁴.

¹² Einleitung in die Kirchengeschichte, in: DERS. (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte I, Freiburg 1962) 6; zur Interpretation dazu vgl. ebd. 1: „Ihr theologischer Ausgangspunkt, der Begriff der Kirche, darf allerdings nicht so verstanden werden, als ob die von der Dogmatik aufgezeigte Struktur der Kirche als vorgegebenes Schema der geschichtlichen Darstellung zugrunde gelegt und in ihr nachgewiesen werden müßte, mithin die geschichtsempirische, auf den historischen Quellen basierende Feststellung ihrer Lebensäußerungen einschränkte oder behinderte, sondern beinhaltet lediglich ihren göttlichen Ursprung“. Nach Köhler, Kirche (wie Anm. 8) 534–535 habe damit Jedin das heilsgeschichtliche Schema verabschiedet.

¹³ Kirchengeschichte (wie Anm. 2) 28 f.; 28 zum Materialobjekt (= die Kirche als göttliche Stiftung); zu den unterschiedlichen Auffassungen über Material- und Formalobjekt der Kirchengeschichte siehe SEELIGER, Kirchengeschichte (wie Anm. 2) 26–31; der Hinweis in Anm. 52 hilft zur Begriffserklärung nicht weiter. – Im Anschluß an die neuscholastische Terminologie verstehe ich unter *objectum materiale* den Untersuchungsgegenstand, unter *objectum formale* den generellen und unter *objectum formale quo* den speziellen Gesichtspunkt; letzterer ist für die theologische Qualifizierung der Kirchengeschichte entscheidend; ich nenne ihn theologische Perspektive; siehe dazu S. 204–205.

¹⁴ So z. B. G. GIERATHS, Kirche in der Geschichte, Essen ²1962, 34 (zur nachtridentinischen Erneuerung): „Als gläubige Christen müssen wir sagen, daß hier mehr als Menschenwerk im Spiele ist. Für diese Folgerung versagen allerdings die Erkenntniskategorien des Profanhistorikers, sie ist nur bei einer theologischen Sicht möglich“; ähnlich LORTZ (wie Anm. 5) 3, der stärkste Kraftbeweis göttlicher Wirksamkeit liege in der katholischen Reform des 16. Jhs.

Apriorische Wesensbestimmungen von Kirche, die für den Kirchenhistoriker verbindlich sein sollten, stehen in den Einleitungen vieler älterer kirchengeschichtlicher Handbücher. In den jüngsten Darstellungen fehlt eine entsprechende Vorwortrhetorik. Oder es wird auf die Problematik von Kirchengeschichte als historischem Fach hingewiesen. Kurz und bündig umschreibt Klaus Ganzer den Sachverhalt so: „Kein von der Dogmatik in übergeschichtlicher Weise formulierter theologischer Begriff von Kirche ist der Kirchengeschichte vorgegeben, in deren Rahmen sie sich bewegen darf¹⁵“. In einem entsprechenden Rahmen bewegte sich die Kirchengeschichtsschreibung sowieso seit längerer Zeit nicht mehr. Nicht die theologische Vorwortrhetorik, sondern die historische Methode bestimmten nach Darstellungsansatz und -durchführung die Handbücher. Denn eine heilsgeschichtliche Schematisierung läßt sich mit den Mitteln der historisch-kritischen Methode in keiner kirchengeschichtlichen Darstellung durchziehen. Den Folgerungen von Oskar Köhler ist im Blick auf diesen Sachverhalt vorbehaltlos zuzustimmen: Es ist unmöglich, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte darzustellen¹⁶.

¹⁵ LThK³ VI (1997) 1; man vergleiche damit LThK² VI 1961 209–211 (H. JEDIN).

¹⁶ „Von der Unmöglichkeit Kirchengeschichte als Heilsgeschichte darzustellen“, so die Überschrift der abschließenden Abschnittszusammenfassung, in: Kirche (wie Anm. 8) 586–589; noch nicht so entschieden DERS., Gegenstand (wie Anm. 5) 257: Kirchengeschichte als ein Mittleres zwischen Welt- und Heilsgeschichte; dezidiert ablehnend auch E. SAURER, Kirchengeschichte als historische Disziplin?, in: F. ENGEL-JANOSI / G. KLINGENSTEIN / H. LUTZ (Hg.), Denken über Geschichte. Aufsätze zur heutigen Situation des geschichtlichen Denkens und der Geschichtswissenschaft, München 1974, 157–169; da Verf. Heilsgeschichte mit Kirchengeschichte zu identifizieren scheint, ist für sie Kirchengeschichte nur als allgemeinesgeschichtliche Religionsgeschichte möglich; keine Kirchengeschichte als Heilsgeschichte gilt natürlich für BROX, CONZEMIUS, SCHATZ (wie Anm. 2). – Zum Problem Kirchen- und Heilsgeschichte in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung siehe beispielshalber K. D. SCHMIDT, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen 1963, Einleitung 1–22; generell dazu P. MEINHOLD, Geschichte der kirchlichen Historiographie 2, Freiburg 1967; H. DICKERHOF, Kirchenbegriff, Wissenschaftsentwicklung, Bildungssoziologie und die Formen kirchlicher Historiographie, in: HJ 89 (1969) 172–202; E. STÖVE, Kirchengeschichtsschreibung, in: TRE 18 (1989) 553–557.

II. Kirchengeschichte als Aspekt der Allgemeingeschichte

In wissenschaftsorganisatorischer Hinsicht entwickelte sich die Kirchengeschichte in einem langen Prozeß zu einem selbständigen Fach innerhalb der theologischen Fakultät¹⁷. In wissenschaftstheoretischer Hinsicht paßte sich dabei die Kirchengeschichte den Standards der Allgemeingeschichte an. Sie näherte sich also in Methode und Sichtweise der Allgemeingeschichte. Weil more historico betrieben, kann man von der Kirchengeschichte als Aspekt der Allgemeingeschichte sprechen. Um die wissenschaftstheoretische Ausrichtung an der Allgemeingeschichte, in deren Sog sich die Kirchengeschichte erst zu einer wissenschaftlichen formte, zu wissen, ist wichtig, um sich ein für alle mal Klarheit zu verschaffen über Gegenstand und Methode der Kirchengeschichte. Beide sind zu bestimmen im Rahmen der Allgemeingeschichte.

Ich sage Allgemeingeschichte und nicht Profangeschichte. Profangeschichte ist ein unpräziser und im Bezug auf die Kirchengeschichte auch ein falscher Begriff. Denn – wenn schon von Profangeschichte geredet wird, dann ist als deren Gegenüber die Heilsgeschichte (und nicht die Kirchengeschichte) anzugeben. Aus der Weltgeschichte als Heilsgeschichte hat sich die Allgemeingeschichte in einem seit dem Spätmittelalter einsetzenden Prozeß von den theologischen Verankerungen gelöst und sich zur selbständigen historischen Wissenschaft entwickelt. Aufklärerischer Impetus, der die Geschichtstheologie durch Geschichtsphilosophie ersetzte, gehörte dazu; wie auch die wissenschaftliche Anwendung der Kant'schen Unterscheidung zwischen Metaphysik und empirischen Wissenschaften. Zu diesen wurde die Geschichtswissenschaft geschlagen, in denen der handelnde und leidende Mensch Gegenstand der Erforschung geworden war¹⁸. Nicht

¹⁷ Siehe dazu JEDIN, Einleitung (wie Anm. 12) 41–44; E. C. SCHERER, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zur selbständigen Disziplin, Freiburg 1927; ergänzend dazu J. ENGEL, Die deutschen Universitäten und die Geschichtswissenschaft, in: HZ 189 (1959) 223–278; KÖHLER, Gegenstand (wie Anm. 5), bes. 254–261; DICKERHOF (wie Anm. 16), bes. 176–185; 192–195. SELGE (wie Anm. 2) 1–2 zu Schleiermachers Auffassung vom Platz der historischen Theologie in der theologischen Fakultät; Hinweise auch in der Anm. 18 angegebenen Literatur.

¹⁸ Siehe dazu H. GÜNTHER, Historisches Denken in der frühen Neuzeit, in: O. BRUNNER / W. KONZE / R. KOSELLECK (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe 2, Stuttgart 1975, 624–646; konziser Überblick zur Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs R. KOSELLECK, ebd. 646–717; ebd. 682–691 zur Herauslösung der *historia sacra* aus der Universalgeschichte; siehe dazu auch DICKERHOF (wie Anm. 16) 194–201; A. SEIFERT, Von der heiligen zur philosophischen

mehr ging es, wie bei Johannes von Salesbury, darum, *ut per ea quae facta sunt conspiciantur invisibilia*¹⁹; nicht mehr um die *gesta dei per Francos* – sondern eben um die *gesta hominum*. Die verwissenschaftlichte Geschichte bezog sich nur noch auf die von den Menschen gemachte Geschichte. Im Zuge ihrer Verwissenschaftlichung folgte die Kirchengeschichte als Segment und Aspekt der Allgemeingeschichte diesem Verständnis.

Die Geschichtswissenschaft, deren Gegenstand sich begrifflich im Kollektivsingular Geschichte verdichtet²⁰, hat es also mit der Erfassung und Erforschung der menschlichen Geschichte in all ihren Verästelungen und Vielfältigkeiten zu tun. Damit ist die Aspektbezogenheit angedeutet: Der besondere Gesichtspunkt, unter dem die Geschichte der Menschheit angegangen wird; als National- und Partikulargeschichte der Horizontale nach, als epochenbezogene Geschichtsforschung und -darstellung der Vertikale nach. Dazu dann immer weiter ausdifferenziert nach Gegenständen; wie Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Geistes-, Kunst-, Kultur- und Mentalitätsgeschichte usw. Damit sind auch berührt die fließenden Übergänge zur Religionsgeschichte, also zur wissenschaftlichen Erforschung des religiösen Phänomens, in dem eine Grundkategorie menschlicher Existenz zu sehen ist. Nun ist aber im Blick auf das Abendland – und dies gilt seit der Spätantike bis in die Neuzeit hinein – das religiöse Phänomen in seiner vielfältigen Gestaltung vom Christentum bestimmt worden. So geht es unter diesem Aspekt um die Geschichte des Christentums. Doch auch in diesem Fall kann weiter spezifiziert und die Geschichte der Kirche in den Blick genommen werden. Denn das Christentum ist den Zeugnissen seiner frühen Vertextlichung nach als Gemeinde zu fassen, also als Kirche.

Geschichte, in: Archiv für Kulturgeschichte 68 (1986) 81–117; A. KLEMP, Die Säkularisation der universalgeschichtlichen Auffassung, Göttingen 1960; K. LÖWITZ, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1990.

¹⁹ *Historia pontificalis*, Prolog; zit. nach L. BÖHM, Der wissenschaftliche Ort der historia im früheren Mittelalter, in: Cl. Bauer / L. BÖHM / M. MÜLLER (Hg.), *Speculum historiale*. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung, Freiburg 1965, 665; im Beitrag (663–693) zahlreiche Belegstellen zum mittelalterlichen Welt- und Geschichtsverständnis; siehe auch O. ENGELS, Geschichte. Begriffsverständnis im Mittelalter, in: BRUNNER / KONZE / KOSELLECK (wie Anm. 18) 610–624; JEDIN (wie Anm. 12) 25–32 mit der Überschrift: Christliche Historiographie, nicht Kirchengeschichte; KÖHLER, Kirche (wie Anm. 8) 547–558.

²⁰ Siehe dazu KOSELLECK (wie Anm. 18) 647–658; 659–691 zur Anwendung als regulativer Begriff auf alle Erfahrungsbereiche und deren Deutung.

Die wichtigste und zentralste Sozialisationsform der christlichen Idee ist also die der Kirche. Als ein solches Sozialgebilde ist sie Gegenstand historischer und soziologischer Forschung. Dazu gehört natürlich auch der deutlich zu fassende Anspruch, in Kontinuität und Identität mit den Anfängen der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch zu stehen; auch und gerade im Widerstreit der verschiedenen kirchlichen Gruppierungen um den Identitätsanspruch²¹.

Den sich nach verschiedenen Aspekten spezialisierenden Wissenschaften entspricht eine eigene und dem Gegenstand angemessene Methode. Als gemeinsame Basis dient allen Fächern das Ensemble der Techniken der historischen Methode, durch die das jeweilige Fach seine wissenschaftlichen Reflexionen anstellt und seine Forschung betreibt.

Ich fasse zusammen und hebe unterstreichend die Folgerungen heraus: Wenn Kirchengeschichte zu verstehen ist als Aspekt der Allgmeingeschichte, dann gibt es erstens keine nur dem Kirchenhistoriker vorbehaltenen Sonderbereiche; und zweitens ist der Gegenstand der Kirchengeschichte kein heiliger Bereich, zu dem man nur Zutritt haben kann, wenn man zuvor die „Schuhe ausgezogen hat“. Ohne Bild heißt das im Klartext: Es gibt für die wissenschaftliche Durchdringung des Gegenstandes keine anderen Methoden als die generell in der Geschichtswissenschaft gültigen. Beherrscht ein Wissenschaftler die dem Gegenstand angemessene Forschungsmethodik, dann kann er sich auch kirchengeschichtlichen Themen zuwenden. Ich vermag keines anzugeben, das ausgeschlossen wäre.

Der Glaube an die Kirche bzw. den „Kern“ der christlichen Botschaft ist dafür nicht Voraussetzung. Vorauszusetzen bzw. mitzubringen sind allerdings Wille und Fähigkeit, sich in den jeweiligen religiösen, theologischen und kirchlichen Forschungsgegenstand hineinzusetzen. In dieser Beziehung mag es gewisse Platz- und Heimvorteile für den kirchlich sozialisierten und dem kirchlichen Leben eingebundenen Historiker geben. Ein Mediävist zum Beispiel tut sich im Umgang mit Texten des Mittelalters leichter, wenn er aus jahrelanger Praxis, das

²¹ Vgl. dazu MEINHOLD (wie Anm. 16) Bd. 1, 19–31 zum neutestamentlichen Schrifttum als frühchristliche Geschichtsdeutung; siehe auch C. ANDRESEN, Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart 1961, 3–11; zum ökumenischen Aspekt s.u. Anm. 40. – Die Festlegung des Umfangs des kirchengeschichtlichen Materialobjekts hängt von interesseleitenden Voraussetzungen ab, die mit dem generellen Formalobjekt zu tun haben. Eine einheitliche Umfangsfestlegung gibt es nicht; insofern sind die kritischen Bemerkungen den „künftigen Kirchenhistorikern“ gegenüber überzogen, die J. KÖHLER, Theoriedefizit der Kirchengeschichte, in: ThQ 173 (1993) 257–258, anführt.

Brevier im Latein der Vulgata zu verrichten, eine breite Schriftkenntnis sich erworben hat. Beispiele dieser Art ließen sich verschiedene anführen. Doch der jeweilige Mangel läßt sich grundsätzlich durch Übung ein- und aufholen; wo nicht bzw. wo der Wille und die Fähigkeit dazu nicht hinreichen, sollte man vom kirchengeschichtlichen Gegenstand die Finger lassen. Das gilt natürlich auch für den Kirchenhistoriker, der ja nicht für alle Bereiche seines Faches die notwendigen Eignungen mitbringt.

Daß sich Allgemeinhistoriker der Kirchengeschichte anzunehmen vermögen, zeigen z. B. im Bereich der Mediävistik die vielen hervorragenden Publikationen zu kirchen- und theologiegeschichtlich relevanten Themen. Die historische Theologie ist auf die Ergebnisse dieser Forschung angewiesen. Zudem bringen die „nichttheologischen Kirchenhistoriker“ – wie man die wachsende Zahl dieser in Forschung und Lehre Tätigen im Unterschied zu den „theologischen Kirchenhistorikern“ an den theologischen Fakultäten wird nennen können – oft wichtige und anregende neue und andere Gesichtspunkte ein, auf die ein (theologischer) Kirchenhistoriker seiner Aspektbezogenheit wegen meist gar nicht kommt²². Interdisziplinarität ist also gefragt und auch gefordert; vor allem für den Kirchenhistoriker.

Zum Bereich kirchengeschichtlicher Themen kann abschließend noch angemerkt werden, daß das mit dem Formalobjekt verbundene Materialobjekt der Kirchengeschichte Wandlungen unterliegt. So dürfte z. B. die Geschichte eines Hochstiftes der Reichskirche kaum mehr von ekklesiologischem Interesse sein; gleiches gilt von vielen inzwischen „historisch“ gewordenen Bereichen. Aus der theologisch relevanten

²² Zur Aspektbezogenheit der theologischen Perspektive siehe unten S. 206–208; der von CONZEMIUS (wie Anm. 2) 192 unterstrichenen Bedeutsamkeit der profangeschichtlichen Kirchengeschichtsforschung ist vorbehaltlos zuzustimmen; siehe ebd. Anm. 22 Hinweis zu wichtigen Untersuchungen nichtreligiöser Historiker; siehe auch die ausführliche Rezension von F. CHIOVARO zu der vorwiegend von Nichttheologen geschriebenen *Histoire vécu du peuple chrétien*, Toulouse 1979, unter dem Titel: Gelebte Geschichte des christlichen Volkes, in: *Theologische Zeitschrift* (Basel) 38 (1982) 455–472; die etwas bissige Schlußbemerkung über die theologischen und strukturellen Befangenheiten der theologischen Kirchenhistoriker hätte er sich sparen können. Gleiches gilt von P. DINZELBACHER, der als Schriftleiter im Vorwort von W. BECKER / G. CHRIST / A. GESTRICH / L. KOLMER (Hg.), *Die Kirchen in der Deutschen Geschichte. Von der Christianisierung der Germanen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1996, XV anmerkt, als Verfasser des Bandes seien bewußt keine Theologen eingeladen worden, sondern Autoren, die als Historiker an geschichtswissenschaftlichen Instituten wirken und ausgewiesene Kenner der jeweils von ihnen dargestellten Epoche sind.

Thematik ausgeschieden, sind sie gleichsam „profan“ geworden²³. Mit diesem Hinweis ist allerdings ein Problemkreis berührt, der direkt mit der Frage nach dem Theologischen der Kirchengeschichte zu tun hat.

III. Die theologische Perspektive

Es geht also um die Frage nach dem Eigentümlichen der Kirchengeschichte gegenüber der Allgemeingeschichte, wenn jene, wie aus den bisherigen Ausführungen zu folgern ist, sich von dieser weder dem Gegenstand noch der Methode nach unterscheidet. Auch die subtile Verschränkung von Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozeß, die in den neuen Geschichtstheorien als das eigentliche hermeneutische Problem behandelt und entfaltet wird, hilft zunächst nicht weiter²⁴. Daraus ist nur zu folgern, daß es eine gewisse Kongenialität des Historikers zu seinem Untersuchungsgegenstand geben muß. Zu dieser gehören, wie bereits erwähnt, gewisse Voraussetzungen; nicht aber gehört dazu, wie ebenfalls oben betont, ein Glaube an die Kirche. Im Gegenzug ist allerdings dazu anzumerken, daß die vom Glauben geformte Weltsicht und

²³ Dazu kann man auch zählen große Teile der Pfarrei- und Diözesangeschichte usw., auf deren profangeschichtliche Nähe CONZEMIUS a. a. O. 194 hinweist. Für weite Partien der Papstgeschichte gilt gleiches; streckenweise handelte es sich dabei nur um politische Geschichte (des Kirchenstaates), der man mit der oft beschworenen „religiösen und geistigen Wertung“ kaum beikommen dürfte; in diesem Sinne wohl auch SCHATZ (wie Anm. 2) 499 mit Anm. 58.

²⁴ Problemverweise und -verhandlung bei SEELIGER (wie Anm. 2) 141–230; aus der Fülle verwandter Einzelbeiträge seien genannt: K. LEHMANN, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: DERS., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 54–93; H. MARROU, Über die historische Erkenntnis (Übers. aus dem Frz.), Freiburg 1973; J. RÜSEN, Für eine erneuerte Historik. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft, Stuttgart 1976; DERS., Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur, Frankfurt 1993; R. KOSELLECK, Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft, in: Th. SCHIEDER / K. GRÄUBIG (Hg.), Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft, Darmstadt 1977, 37–59; E. HEINTEL, „Wie es eigentlich gewesen ist“. Ein geschichtsphilosophischer Beitrag zum Problem und der Methode der Historie, in: J. DERBOLAV / F. NIOLIN (Hg.), Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift Th. Litt, Düsseldorf 1960, 207–230; K. REPGEN, Über das Diktum von 1824: „Bloß sagen wie es eigentlich gewesen“, in: KL. GOTTO / H. G. HOCKERTS (Hg.), Konrad REPGEN. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Paderborn 1988, 289–298; W. GEBHARDT, Der Splitter im Auge des Nachbarn. Historische, systematische und methodologische Überlegungen zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft, in: A. FÖSSEL / CH. KAMPMANN (Hg.), Wozu Historie heute? Köln 1996, 97–122.

die Frommheit des Historikers noch nicht die Differenz zwischen „profanem“ und „theologischem“ Kirchenhistoriker (und damit auch zwischen Allgemein- und der hier zur Debatte stehenden Kirchengeschichte) ausmachen. Denn gläubige Historiker gibt es ja nicht nur unter jenen, die ihr Geschäft als historische Theologie betreiben.

Ihr Geschäft als historische Theologie betreiben! Damit ist der springende Punkt berührt; die Differenz angegeben, die der Allgemeingeschichte gegenüber das Besondere und „Andere“ der Kirchengeschichte im Auge hat. Es geht dabei um die Perspektive, die die historische Theologie vorgibt. In dieser Perspektive ist die *differentia specifica* festzumachen; in ihr ist das der Kirchengeschichte Eigentümliche und Eigentliche zu suchen. Wie ist es zu suchen?

Die dem klassischen Historismus eigentümliche Annahme einer Sinntotalität im geschichtlichen Geschehen, ist längst zerbrochen²⁵. Dennoch wird keine Geschichtsschreibung ohne das Postulat partieller Sinnhaftigkeit und Intentionalität des Handelns auskommen. Erst kraft eines solchen Sinnpostulats vermag der Historiker, Fakten zu reihen und zu verknüpfen. Er haucht damit gleichsam den *facta bruta* Geist ein; macht sie belangvoll und rückt sie ins Interesse. Vor der materialen Geschichtstheorie jedweden Couleurs kann eine solche Voraussetzung bestehen; also rational reflektiert und als unumgängliche Arbeitshypothese einsichtig gemacht werden. So supponiert z. B. Jürgen Habermas ein objektiv vorgegebenes Interesse an Selbstaufklärung und Emanzipation²⁶. Aus der Analyse von Einzelhandlungen wird also Sinn gefunden; aus partieller Erkenntnis wird auf eine generelle Intentionalität geschlossen; geschichtliche Teilerfahrung wird auf eine Totalität hin bestimmt. Das Postulat partieller Sinnhaftigkeit nenne ich „Denkrahmen“ bzw. die grundlegende und allgemeine Perspektive, ohne die ich mir keine Geschichtswissenschaft vorzustellen vermag²⁷. In dieser faltet sich die Perspektive nach den verschiedenen Aspekten und erkenntnis-

²⁵ Zusammenfassend dazu E. STÖVE, Kirchengeschichte und das Problem der historischen Relativität, in: RQ 80 (1985), bes. 189–192.

²⁶ Siehe J. HABERMAS, Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt 1968, 163 f. – Für mich ist in diesem Zusammenhang nicht der Inhalt (Emanzipation), sondern rein formal das hermeneutische Problem des wechselseitigen Bezugs von *pars / totum*, Vergangenheit / Gegenwart / Zukunft, von Interesse. – Zur kritischen Theorie, die mit ihren handlungsanleitenden Reflexionen über Theorie – Praxis auf die Geschichtstheorie einwirkte, siehe SEELIGER (wie Anm. 2) 161–174; an dem geschichtsphilosophischen Restbestand, den S. bei Habermas kritisiert, stoße ich mich nicht, da ich einen Bezug von Geschichtstheorie und -philosophie für unerlässlich halte.

²⁷ Den Begriff übernehme ich von BROX, Denkform (wie Anm. 2).

leitenden Interessen weiter aus; eine dieser Spezifizierungen ist die Theologie. Welche Theologie bzw. was an dieser Theologie?

Solange die Theologie unter dem Regiment der nach dem aristotelisch-scholastischen Wissenschaftsverständnis betriebenen spekulativen Gottesgelehrsamkeit stand, in der die ewige und unveränderliche Wahrheit der Offenbarung Gottes in entsprechenden Lehrsätzen deduziert und diese untereinander zu einem System verknüpft wurden, hatte die Kirchengeschichte in der *facultas docendi theologiam* nichts zu suchen. Sie war nichts anderes als Zulieferer: im Mittelalter für die *exempla*, seit der Neuzeit für die *argumenta* – und in dieser Funktion wurde sie sogar aufgewertet und zu einem *locus theologicus*; was aber nichts änderte an ihrer bloß hilfswissenschaftlichen Funktion²⁸. An den Kern der Sache kam sie nicht heran. Sie hatte es nur mit der Schale zu tun; also dem Akzidentellen, dem letztlich Unwichtigen und Belanglosen. Wenn es kirchengeschichtliche Perspektiven gab, bezogen sich diese – von der spekulativen Theologie her gesehen – auf das den Kern nicht berührende Äußerliche. Unter Umständen wurde ihr – in nobler Herablassung – sogar Notwendigkeit attestiert: *Historia ecclesiastica valde est necessarium, sed non est scientia*²⁹.

Doch die spekulative Theologie in diesem Sinn ist längst entthront; christlicher Glaube und damit erst recht die Theologie gründen auf der geschichtlich ergangenen, sich in der Geschichte als lebendige Tradition vermittelnden Offenbarung Gottes³⁰. Diese lebendige Tradition möchte ich mit dem Begründer der Tübinger Schule, Johann Sebastian Drey,

²⁸ Zur Geschichte im Rahmen von Rhetorik und Grammatik siehe BÖHM (wie Anm. 19); zur Funktion der *exempla* generell Cl. BREMOND / J. Le GOFF / J.-Cl. SCHMITT (Hg.), *L'exemplum*, Löwen 1988; M. SECKLER, Die theologische Bedeutung des Systems der „*loci theologici*“. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit der Welt, in: W. BAIER (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, St. Ottilien 1987, 37–65.

²⁹ So meiner Erinnerung nach der Magister Generalis M. Browne OP bei einer Ansprache in Walberberg anlässlich der Visitation des Generalstudiums im Mai 1959; Negation des Wissenschaftscharakters ist vom scholastisch-aristotelischen Wissenschaftsbegriff her folgerichtig, die Wichtigkeit wohl ein Zugeständnis an die historischen Wissenschaften. – Über Nutzen und Wichtigkeit besteht unabhängig vom Dissens über den theologischen oder profanen Charakter der Kirchengeschichte unter den Kirchenhistorikern Übereinstimmung, womit jedoch noch nicht ihr theologischer Charakter gegeben ist; siehe dazu SCHATZ (wie Anm. 2) 485 f.

³⁰ Vgl dazu W. KASPER, Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Kirchengeschichte, in: ThQ 155 (1975) 198–215; DERS., Kirchengeschichte als historische Theologie, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 101–116.

die im Geiste Jesu geschehende Memoria nennen³¹. Diese Memoria gibt den für die historische Theologie eigentümlichen Denkraum ab; also die theologische Perspektive.

Für die Qualifizierung der Kirchengeschichte als historische Theologie ist aus dieser Sicht zu folgern: Weil die Offenbarung in geschichtlicher Weise vermittelt wird, hat es die Kirchengeschichte nicht bloß mit der Schale, sondern auch mit dem Kern der Sache zu tun. Als *locus theologicus* ist sie danach keine Hilfswissenschaft, sondern ist an der Aufhellung der geschichtlichen Vermittlung der Offenbarung beteiligt³².

Die Perspektive der Kirchengeschichte ist also eine innertheologische. Vor diesem Hintergrund macht Sinn die folgende Umschreibung der kirchengeschichtlichen Bemühungen als „Reflexion auf die Präsenz des Evangeliums vom eschatologischen Heil in Jesus Christus in den sich wandelnden Konstellationen der Geschichte“³³. Die Reflexion gilt nicht im Sinne eines Feststellungsverfahrens. Nicht um den *Topos* der Präsenz des Heiles geht es, sondern um den *Tropos*. Die Reflexion bezieht sich auf die Art und Weise der Vermittlung. Die Reflexion des Kirchenhistorikers hat die im Geist Jesu geschehende Memoria in der zeitlichen Gebrochenheit ihrer lebendigen Überlieferung als Maß und Norm vor Augen³⁴.

³¹ Im Anschluß an KASPER, Tradition 211; siehe dazu auch KÖHLER, Gegenstand (wie Anm. 2) 268.

³² Zur Kirchengeschichte als Hilfswissenschaft und gleichzeitiger Unentbehrlichkeit für die Theologie bei K. Barth siehe SELGE (wie Anm. 2) 4 f.; der Begriff „Hilfswissenschaft“ ist also zu relativieren; das gilt überhaupt im gegenseitigen Fächerbezug mit wechselnder Komplementär- und Subsidiärfunktion. – Zum Begriff „Historische Theologie“, den A. Ehrhardt (in einem Beitrag von 1922) einführt, um Kirchengeschichte als inneren Bestand der Theologie auszuweisen und von einer rein profangeschichtlichen Sicht apologetisch abzuheben, siehe STÖVE, Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 16) 554.

³³ So KASPER, Kirchengeschichte (wie Anm. 30) 114; 111–114 zum Kontext; zum Verständnis siehe auch die Bemerkung, Kirchengeschichte sei nicht als Apologetik und als Illustration für eine übergeschichtlich verstandene Dogmatik und einen apriorisch normativen Kirchenbegriff zu betreiben (ebd. 105); siehe dazu KL. GANZER, Vom Umgang mit Geschichte in Theologie und Kirche. Anmerkungen und Beispiele, in: E. SCHOCKENHOFF / P. WALTER (Hg.), Dogma und Glaube, Mainz 1993, 28–49; mit Bezug auf Kasper Heraushebung der Kirchengeschichte als *locus theologicus* mit der dazugehörigen phänomenologischen und hermeneutischen Eigenart und Eigenständigkeit (ebd. 48); die „Suche“ nach der jeweiligen Memoria Christi erfolgt also nur mit den Mitteln der historisch-kritischen Methode.

³⁴ In etwa deckt sich diese Sicht mit SCHATZ (wie Anm. 2) 507–512 zu Kirchengeschichte als Theologie des geschichtlichen Selbstvollzugs der Kirche; den Bezug der Kirchengeschichte zum kirchlichen Selbstverständnis und zur Memo-

In diesem Perspektivbezug sehe ich den eigentlichen Differenzpunkt von Kirchengeschichte und Allgemeingeschichte; das der Kirchengeschichte als historischer Theologie Eigentümliche und Eigentliche. Manchmal bin ich – um die Sache zu erläutern und an sie heranzuführen – etwas neidisch auf die Allgemeingeschichtler, die sich mit direkt auch die Kirchengeschichte betreffenden Themen befassen. Die können zum Beispiel Ursprung und Anfänge des Predigerordens präzise aufhellen und genau bestimmen; ich als Kirchenhistoriker müßte eigentlich noch – wenigstens irgendwo und irgendwie – den Maß- und Normenbezug zu der im Geiste Jesu geschehenden Memoria berühren. Oder und etwas vertiefend: Der Historiker behandelt zum Beispiel den Kreuzzugsaufruf von Papst Urban II. usw. Genau und präzise wird dazu alles, was wichtig ist, gesagt; wird das Warum und Wieso „aus der Zeit heraus“ erklärt; also vom Zeitgeist her. Der Kirchenhistoriker wird, wenn er diese Thematik behandelt, auf die Ergebnisse zurückgreifen und sie übernehmen müssen. Mit der historischen Erklärung aus der Zeit heraus kann er sich aber nicht zufrieden geben. Mit dem Hinweis auf den Zeitgeist kann er die Sache nicht auf sich beruhen lassen. Denn was ist im Verständnis der theologischen Vernunft der Zeitgeist auch noch? Gehört dazu nicht im Zusammenhang mit der menschlich-geschichtlich vermittelten Memoria Christi die Entäußerung des Geistes in die Zeit? Also der Heilige Geist im Moment der Entäußerung in den Zeitgeist!

Entäußerung? Ist diese für den Kirchenhistoriker, wenn er in der Tatbestandsanalyse mit ihr zu tun bekommt, noch etwas Geistvolles und Lebendiges oder schon das Erstarrte, aus dem der Geist geronnen, die Sache geistlos und verkehrt geworden ist, also verweltlichte? – Verweltlichung: auch so ein Stichwort, das im Zusammenhang mit der dialektischen Entäußerung des Geistes nähere Aufmerksamkeit verdient. In die lebendige Memoria Jesu ist ja eingewickelt der unauflösliche Grundwiderspruch der Gemeinde Jesu „in dieser Welt nicht von dieser Welt zu sein“. Dieser Grundwiderspruch drückt sich aus in dem Zugleich von Negation von Welt und Gestaltung der Welt, von Verneinung und Affirmation des Bestehenden; von Charisma und Amt, von existentieller Betroffenheit und sozialetischer Verpflichtung usw.³⁵.

ria Jesu hebt auch CONZEMIUS (wie Anm. 2) 195–197 heraus; nach SCHATZ 506 und BROX, Denkform (wie Anm. 2) 17 ist auch bei diesem entschiedenen Verfechter der Profanität der Kirchengeschichte das entscheidende Interpretament ein theologisches.

³⁵ Siehe dazu STÖVE, Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 16) 558; DERS., Kirchengeschichte (wie Anm. 25) 194 f.

Hermeneutisch ist dieser Grundwiderspruch in seiner kontradiktorischen Struktur sehr hilfreich; er bringt die Quellen unter dieser Perspektive zum Sprechen; einer Perspektive, die – um es noch einmal zu sagen – den Allgmeinhistoriker von seiner Aufgabe her nicht zu interessieren braucht. Mit der es aber der Kirchenhistoriker kraft seines Amtes zu tun hat.

Die Folgerungen für den, der sich engagiert als historischer Theologe versteht, dürften je nach den Denk- und Vorstellungsformen, die ihn prägten und prägen, unterschiedlicher und dazu auch kontroversieller Art sein. Denn es geht dabei auch um den Gegenwartsbezug der Vergangenheit, um die andauernde Befragung des Vergangenen im Namen der Probleme der Gegenwart. Das handlungsorientierte Erkenntnisinteresse an der Geschichte kommt ins Spiel. Es geht um die Verknüpfung der Vergangenheit mit der Gegenwart. Also darum, – wie in der Einleitung zitiert wurde – „mit den Augen von heute die Fakten von gestern für die Aufgaben von morgen zu deuten“. Bestimmte Bedürfnisse und Anliegen bringen dabei die Quellen in neuer Weise zum Reden. Mit Karl Jaspers kann man den Grund dafür angeben: „Was war, ist noch neuer Deutung fähig. Was entschieden schien, wird von neuem Frage. Was war, wird noch erweisen, was es ist ... Im Vergangenen steckt mehr als das, was objektiv und rational bisher herausgeholt wurde. Der Denkende steht selbst noch in der Entwicklung, die die Geschichte ist“³⁶. Die „Offenheit der Geschichte“ überholt den Historiker und zwingt ihn, die Geschichte immer wieder neu zu schreiben. Die Fakten der Vergangenheit sind also einem ständigen Aus- und Umsortierungsprozeß unterworfen³⁷.

An dieser Neusortierung und Umorientierung ist auch die historische Theologie beteiligt; wohl nicht so direkt wie die systematische und praktische Theologie. Besonders letztere steht massiv unter Anleitungszwängen für praktisches Handeln in der Gegenwart. Was dafür relevant, brauchbar und vermittelbar ist, wird aus der Vergangenheit herangezogen und entsprechend neu gedeutet. Die historische Theologie ist in diesem Referenzbezug von Vergangenheit auf Gegenwart eher ein

³⁶ Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 3. Teil, 3. Fischerbücherei, Frankfurt 1956, 248; die Deutung ist zwar der seiner Geschichtsphilosophie eingebundenen existentialen Hermeneutik zugehörig, kann aber doch generalisierend auf die Ex Post – Perspektive bezogen werden; klassisch formuliert von W. Dilthey: „Was wir unserer Zukunft als Zweck setzen, bedingt die Bestimmung der Bedeutung des Vergangenen“, in: Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften; zit. nach BROX, Denkform (wie Anm. 2) 5.

³⁷ Siehe dazu KOSELLECK, Theoriebedürftigkeit (wie Anm. 24) 39 f.

Anwalt des unwichtig Gewordenen; wie sie auch auf das wertlos Gewordene achtet. Denn es könnte ja auch einmal wiederverwertet werden.

Der unter Umständen forsche Zugriff auf das Vergangene im Namen von Gegenwart und Zukunft paßt nicht so recht zur historischen Theologie. Denn so wie die von der Geschichtswissenschaft erschlossene Allgemeinesgeschichte als eine institutionalisierte Erinnerungsleistung anzusehen ist, so auch die Kirchengeschichte. In ihren jeweiligen Situations- und Handlungsanalysen deckt sie die Pluralität der bedingenden Faktoren und deren Verknüpfungen auf. Sie weiß also sehr genau um die Weise der Vermittlung des Evangeliums durch die lebendige Tradition der Memoria Christi. Sie vermag daher allzu sichere Gewißheiten – was von der Vergangenheit heute noch bzw. nicht mehr zu gelten habe – zu relativieren. Unerbittlich aber wird sie, wenn sie auf das Quellenveto pochen muß. Denn die „mit den Augen von heute“ gedeuteten Quellen dürfen diesen nicht widersprechen. Es mag zwar so sein, daß die Quellen uns nicht sagen, was wir sagen sollen. Vor handfesten Irrtümern jedoch schützen uns die Quellen allemal³⁸.

Vieles noch ließe sich im Blick auf die Memoria im Geiste Jesu über „All das Vergangene“ sagen. Etwa zum weiten Bereich der Sicht und Sichtung von Fakten, Personen und Zuständen. Kommen sie aus einer spiritualistisch gedeuteten Memoria Christi? Aus einer prophetisch-antizipatorischen? Kommen sie von außen, geleitet von einer kaum verdeckten bestimmten Absicht³⁹? Bei der Kritik ist natürlich auch an entsprechende Wertungen innerhalb der Kirchen

³⁸ Vgl. dazu R. KOSSELCK, Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: DERS. / W. MOMMSEN / J. RÜSSEN (Hg.), Objektivität und Parteilichkeit, München 1977, bes. 44–46; anzumerken bleibt allerdings, daß das Veto problemlos von den historischen Fakten gilt, bei der Interpretation ihres „geschichtlichen Sinnes“ etwa auf einen Kairos der Gegenwart hin, wird es immer strittig bleiben. Im Blick auf einschlägige Fehldeutungen kann der Kirchenhistoriker nur vor allzu schneller Aktualisierung warnen.

³⁹ Zu den verschiedenen kirchenkritischen Motiven und Zielen siehe MEINHOLD 1 (wie Anm. 16) 430–438 (zu Gottfried Arnold als neuzeitlichen Ausgangspunkt); ein genereller Überblick bei O. KÖHLER, Nichts Neues: Kirchenkritische Historie, in: H. R. SEELIGER (Hg.), Kriminalisierung des Christentums. Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand, Freiburg 1993, 81–96; im Sammelband verschiedene kritische Beiträge zu Deschner; zu J. KAHL, Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, Reinbek 1969, siehe FRANK, Elend (wie Anm. 6); DERS., Liquidation einer mörderischen Vergangenheit, in: Die Zeit im Buch (Wien) 23 (1969) 1–8 (zu Friedrich Heer „Gottes erste Liebe“ und „Der Glaube des Adolf Hitler“);

mit unterschiedlicher Memoria Christi zu erinnern. Die Kirchengeschichte hat einen wichtigen ökumenischen Aspekt⁴⁰.

Der Kirchenhistoriker ist, wie erwähnt, ein Anwalt des Gewesenen: natürlich nicht im Sinne einer Deutung der Gegenwart als bloßes Weiterbestehen der Vergangenheit. Für Fundamentalisten, die ihre Gegenwart vorschnell und unvermittelt mit den von ihnen beschworenen Anfängen identifizieren, ist der Kirchenhistoriker nicht der richtige Berater⁴¹. Daß er, um einen weiteren Hinweis zu geben, aus seinem Wissensfundus bei der kirchenregimentlichen Leitung Transparenz und längst fällige Anpassung an demokratische Selbstverständlichkeiten einklagt, bedarf eigentlich gar keiner besonderen Erwähnung⁴².

Es ging bei den Ausführungen um einen sachlichen Bezug zum Vergangenen. Doch das Vergangene tangiert jeden Menschen in verschiedener Hinsicht persönlich. Diesen persönlichen Bezug bringe ich mit dem dunklen Diktum in Zusammenhang: „Wir leben vom Vergangenen und gehen am Vergangenen zugrunde“⁴³. – Die Überlast des Vergangenen richtet uns also zugrunde. Zu welchem Grunde? – Manès Sperber hat auch noch eine große Trilogie mit autobiographischen Zügen geschrieben und veröffentlicht unter dem Titel „Wie eine Träne im Ozean“. Des Menschen Geschichte ist ein Handeln und Leiden. Sein Leben also auch eine Träne. In welchen Ozean rinnt sie? Die Frage ist eine historische. Die Antwort eine des Glaubens.

zum „leichtfüßigen“ Moralisieren siehe die trefflichen Bemerkungen von CONZEMIUS (wie Anm. 2) 196 f. – Eine besondere Thematik bildet – um das anzumerken – der Umgang mit der „historischen Schuld“.

⁴⁰ Siehe dazu Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive – Ein Memorandum, in: Theologische Zeitschrift (Basel) 38 (1982) 263–271; die je eigene konfessionelle Selbstvergewisserung (in kritischer Aufdeckung der konfessionellen Voraussetzungen) steht der ökumenischen Ausrichtung (die eine Kirche in den vielen) nicht im Wege.

⁴¹ Das gilt u.U. auch für die Ordensgeschichte. Denn krampfhaft Aktualisierung führt nicht selten in der populär gehaltenen ordensgeschichtlichen Literatur zu einer unkritischen Identifizierung der Anfangsgeschichte (Stifterinspiration) mit gegenwärtigen Anliegen und Aufgaben, was nur mit einer unwissenschaftlichen Quellenstrapazierung gelingt.

⁴² Beispielhalber sei verwiesen auf die kritischen Hinweise zur Bischofsernennungspraxis bei GANZER (wie Anm. 33) 44–47.

⁴³ Johann Wolfgang von Goethe, Maximen und Reflexionen, Nr. 94.

Einzelbeichte – einzige oder eine Form des Bußsakramentes?

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier, zum 65. Geburtstag

Jede Reform im Bereich des Bußsakramentes ist überflüssig. Das jedenfalls war, wie Josef Andreas Jungmann aufzeigt¹, eine verbreitete Auffassung unmittelbar vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils und in den Diskussionen während der ersten Konzilsperiode. Freilich haben sich diese Stimmen nicht durchzusetzen vermocht. Immer stärker drängte sich die Reformbedürftigkeit des Bußsakramentes auf, das in leeren Formeln zu erstarren drohte. Aus dieser Einsicht heraus hat das Konzil in der Liturgiekonstitution gefordert: „Ritus und Formeln des Bußsakramentes sollen so revidiert werden, daß sie Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausdrücken“ (SC 72).

Was ist aus der Weisung des Konzils geworden? Eine zwiespältige Beobachtung stellt sich ein: Einerseits sind neue liturgische Ordnungen geschaffen worden, für die gesamte lateinische Kirche der „Ordo Paenitentiae“² und für den deutschsprachigen Raum „Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum“³. Andererseits hat das Bußsakrament trotz aller Reformbemühungen einen Einbruch erfahren, der uns betroffen machen kann. Woran liegt das? Wäre es doch besser gewesen, alles beim alten zu belassen? Mit Bischof Karl Lehmann kann man aber auch die umgekehrte Vermutung wagen: Hat die Bußpraxis in der Nachkonzilszeit nicht deshalb einen Einbruch erlitten, weil sie bereits zuvor innerlich labil und morsch gewesen ist und die Reformbemühungen viel zu spät angesetzt wurden?⁴

¹ Vgl. J. A. JUNGSMANN, Einleitung und Kommentar, in: LThK Vat II/1, S. 10–109, 69.

² Ordo Paenitentiae vom 2. 12. 1973, Typ. Pol. Vat. 1974; zur liturgiewissenschaftlichen Würdigung vgl. B. FISCHER, Zum neuen römischen Ordo Paenitentiae vom 2. Dezember 1973, in: Dienst der Versöhnung. Umkehr, Buße und Beichte – Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis, hrsg. von der Theologischen Fakultät Trier 1974, S. 109–120.

³ Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum, Studienausgabe, hrsg. von den liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich, Freiburg 1974.

⁴ Vgl. K. LEHMANN, Evangelium und Dialog. Ermutigender Rückblick 25 Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: E. KLEINDIENST – G. SCHMUTTERMAYR (Hg.), Kirche im Kommen (FS für Bischof Stimpfle), Frankfurt a. M. 1991, S. 401–422, 414.

Eine Erneuerung der kirchlichen Bußpraxis ist nur möglich, wenn die Vielfalt kirchlicher Bußformen wiederentdeckt wird. Welcher Stellenwert kommt in dieser Hinsicht der Einzelbeichte zu? Ist sie ein auslaufendes Modell oder kann sie mit neuem Leben erfüllt werden? Wenn diesen Fragen hier unter rechtlichem Aspekt nachgegangen wird, so ist vorausgesetzt: Zwischen Reform und Recht besteht ein tiefer Zusammenhang. Eine Reform kann nur dann gestaltend in das Leben einer Gemeinschaft einwirken, wenn sie auch ins Rechtliche umgesetzt wird. Deshalb liegt es nahe, zunächst das geltende kirchliche Gesetzbuch, den Codex Iuris Canonici (CIC) aus dem Jahre 1983 darnach zu befragen, ob und inwieweit es den Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Reform des Bußsakramentes aufgenommen hat.

I. Theologische Perspektiven im kirchlichen Gesetzbuch

Im Hinblick auf die Einzelbeichte hat das geltende kirchliche Gesetzbuch einige Änderungen vorgenommen, die nicht nur die sprachliche Gestalt, sondern auch die theologischen Perspektiven betreffen.

Zunächst ist der Gerichtscharakter der Beichte deutlich zurückgedrängt worden. So wird im theologischen Leitsatz, der in den Abschnitt über das Bußsakrament einführt (c. 959 CIC), nicht mehr, wie noch in c. 870 CIC/1917, von einer „richterlichen Absolution“ gesprochen. Der Gerichtscharakter war vom Konzil von Trient und in der Folgezeit betont worden, um gegenüber der reformatorischen Theologie herauszustellen, daß im Bußsakrament wirklich etwas geschieht, an dem die Kirche, vertreten durch den Priester, und der bußfertige Sünder beteiligt sind.⁵ Es ist aber nicht zu bestreiten, daß die Gerichtsidee auch zu einer verengten Sichtweise führte, die die Aufgabe eines Priesters im sakramentalen Bußgeschehen zu wenig von der Aufgabe eines Richters abhob. Aufgabe eines Priesters ist es gerade nicht, über einen Pönitenten zu richten, ihn zu verurteilen oder ihm eine Strafe aufzuerlegen, sondern allein, ihn aufzurichten, von Schuld zu lösen und zu begnadigen. Dies bedeutet, wie Kurt Koch mit Recht feststellt, „daß der *actus iudicialis* der Absolution immer ein *actus pastoralis* ist und sein muß. Insofern ist die Absolution im Sinne eines richterlichen Aktes dahingehend zu verstehen, daß die – theologisch monströse – Vorstellung kategorisch ausgeschlossen ist, im Bußsakrament würde eine menschl-

⁵ Zum Gerichtscharakter der sakramentalen Absolution in der Lehre des Konzils von Trient (DH 1685, 1709) vgl. H. VORGRIMLER, Buße und Krankensalbung (= Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4, 3), Göttingen 1978, S. 182–185.

che Instanz, konkret: ein Amtsträger der Kirche, darüber entscheiden können, ob einem Menschen die Sündenvergebung Gottes zugesprochen oder verweigert werde. Eine solche Vorstellung käme nämlich einem willkürlichen Verfügen-Wollen der Kirche über die göttliche Absolutionsmacht gleich“⁶.

Hiermit ist eng verbunden, daß die Formulierung des früheren Gesetzbuches aufgegeben wurde, der Priester bedürfe zur gültigen Spendung des Bußsakramentes einer „Jurisdiktionsgewalt über den Pönitenten“ (c. 872 CIC/1917). Statt dessen wird im geltenden Gesetzbuch eine besondere Befugnis („*facultas*“) verlangt, um die in der sakramentalen Weihe empfangene Vollmacht ausüben zu können (vgl. c. 966 § 1 CIC). Mit „Befugnis“ ist dabei keine zur Weihevollmacht hinzutretende Vollmacht gemeint, sondern allein die „Befähigung zum gültigen Vollzug der durch Weihe mitgeteilten Vollmacht im sakramentalen Bereich der Versöhnung mit Gott und der Kirche“⁷. Freilich handelt es sich bei dem Ausdruckswechsel – früher: „Jurisdiktionsgewalt über den Pönitenten“, jetzt: „Befugnis“ zur Ausübung der sakramental empfangenen Vollmacht – nicht nur um eine terminologische Änderung. Vielmehr soll deutlich werden, daß die Vollmacht zur Spendung des Bußsakramentes nicht als eine von außen zum priesterlichen Dienst hinzukommende Funktion zu verstehen ist, sondern diesen von innen her prägt und bestimmt.⁸

Damit geht einher, daß die kasuistischen und komplizierten Regelungen eines Jurisdiktionsaustausches gänzlich weggefallen sind, die für den Fall vorgesehen waren, daß die Beichtjurisdiktion auch in fremden Jurisdiktionsbereichen (Diözesen) ausgeübt werden sollte.⁹ Nach geltendem Recht kann jeder, der die Befugnis zur Entgegennahme von Beichten besitzt, von dieser überall, also weltweit, Gebrauch machen.

⁶ K. KOCH, Die eine Botschaft von der Versöhnung im vielfältigen Wandel des Bußsakramentes. Rückblick in die Geschichte und Einblick in die Gegenwart, in: Das ungeliebte Sakrament. Grundriß einer neuen Bußpraxis, hg. von J. MÜLLER, Freiburg/Schw. 1995, S. 93–117, 114 f.

⁷ H. MÜLLER, Die Ausübung der geistlichen Vollmacht im Sakrament der Versöhnung, in: K. BAUMGARTNER (Hg.), Erfahrungen mit dem Bußsakrament II, München 1979, S. 432–445, 440; vgl. hierzu W. KURSAWA, Zum Sakrament der Versöhnung. Grundsatzfragen und neuere Entwicklungen, in: Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller, Würzburg 1997, S. 241–260, 241–251.

⁸ Vgl. P. KRÄMER, Kirchenrecht I, Wort – Sakrament – Charisma, Stuttgart u. a. 1992, S. 92.

⁹ Vgl. K. MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. 2, Paderborn ¹¹1967, S. 69–71.

Von besonderer Bedeutung ist, daß der kirchliche Bezug von Sünde, Buße und Beichte wiederentdeckt worden ist. Dies geschah auf dem Hintergrund der Tatsache, daß das Sakrament der Buße seit dem Konzil von Trient wie kein anderes Sakrament einen Prozeß der Privatisierung und Individualisierung erlitten hatte, der den ekklesialen Charakter des Bußverfahrens nicht mehr erkennen ließ. Verstärkt wurde diese Entwicklung noch dadurch, daß der Ort für die Entgegennahme sakramentaler Beichten vom 16. Jahrhundert an vom Altarraum weg in geschlossene Beichtstühle verlegt worden war, was vor allem auf die Initiative von Karl Borromäus zurückging, der als Bischof von Mailand die Aufstellung von Beichtstühlen verbindlich anordnete.¹⁰ Das geltende kirchliche Gesetzbuch hat an der Aufstellung von Beichtstühlen wohl festgehalten (c. 964 § 2 CIC), fügt aber hinzu, daß sakramentale Beichten aus rechtem Grund auch anderswo entgegengenommen werden dürfen¹¹, also auch in einer gottesdienstlichen Feier oder im Rahmen eines Beichtgespräches außerhalb des Beichtstuhles. Wichtiger aber ist, daß der theologische Leitsatz unter Rückgriff auf die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. LG 11, 2; PO 5, 1) den ekklesialen Charakter des Bußsakramentes deutlich herausstellt: Die Absolution, die der Priester dem bußfertigen Gläubigen erteilt, bewirkt Vergebung durch Gott und zugleich Versöhnung mit der Kirche, die durch die Sünde verwundet wurde (vgl. c. 959 CIC). Mit dieser Aussage überwindet das Gesetzbuch die heilsindividualistische Sichtweise, die den früheren

¹⁰ Vgl. hierzu W. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. IV, Wien-München 1966, S. 148 f.; L. SCHICK, „Außerhalb des Beichtstuhls dürfen Beichten nur aus rechtem Grund entgegengenommen werden“ (can. 964 § 3). Kanonistisch-pastorale Überlegungen zum Beichtort, in: *Iuri canonico promovendo* (FS H. Schmitz), hg. von W. AYMANS – K.-TH. GERINGER, Regensburg 1994, S. 207–226, 209–213.

¹¹ In cc. 909 f. CIC/1917 war eine merkwürdige Ungleichbehandlung von Frauen und Männern vorgesehen, insofern der Empfang des Bußsakramentes im Beichtstuhl vor allem für Frauen eingeschränkt wurde. Dabei mußte der Beichtstuhl, mit einem Gitter zwischen Priester und Pönitent versehen, immer offen zugänglich und einsehbar sein; hieran hat c. 964 § 2 CIC – aber nicht speziell auf die Beichten von Frauen bezogen – festgehalten. Ausführlicher informiert über die (Un-)Gleichbehandlung der Frau nach kodikarischem Recht S. DEMEL, *Der Wandel in der Rechtsstellung der Frau vom CIC/1917 zum CIC/1983*, in: *Frauen in der Kirche: Berufung und Berufe*, hg. von G. L. MÜLLER, Freiburg i. Br. 1997 (im Druck).

Codex geprägt hatte (vgl. c. 870 CIC/1917), und macht auf die Heil vermittelnde Funktion der Kirche aufmerksam.¹²

II. Einzelbeichte als *einzige* Form des Bußsakramentes

Auf die Frage, ob die Einzelbeichte die einzige oder nur eine bestimmte Form des Bußsakramentes darstellt, scheint c. 960 CIC eine klare und eindeutige Antwort zu geben: „Das persönliche und vollständige Bekenntnis und die Absolution bilden den einzigen ordentlichen Weg, auf dem ein Gläubiger, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, mit Gott und der Kirche versöhnt wird; allein physische oder moralische Unmöglichkeit entschuldigt von einem solchen Bekenntnis; in diesem Fall kann die Versöhnung auch auf andere Weisen erlangt werden.“

An der Einzelbeichte wird nach geltendem Recht also festgehalten. Sie ist die Regelform, um mit Gott und der Kirche versöhnt zu werden. Allerdings sind in c. 960 CIC, der mit einer entsprechenden Regelung der orientalischen Kirchen völlig übereinstimmt (vgl. c. 720 § 1 CCEO), einige Ausnahmen oder Einschränkungen eingetragen.

Zum einen gilt die Bestimmung nur für jene Gläubige, die sich einer schweren Sünde („*peccatum grave*“) bewußt sind. Demgemäß ist die Verpflichtung, wenigstens einmal im Jahr das Bußsakrament zu empfangen, in c. 989 CIC nur für den Fall formuliert, daß eine schwere Sünde begangen wurde.¹³ Zum anderen wird die Einzelbeichte in c. 960 CIC als einzige ordentliche Form des Bußsakramentes bezeichnet. Dies weist auf eine andere, außerordentliche Form hin, die das Gesetzbuch in c. 961 f. CIC näher umschreibt, nämlich die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Sündenbekenntnis und Generalabsolution, eine Form, die für Ausnahmesituationen vorgesehen ist. Dabei ist in der CIC-Reformkommission bewußt an dem Merkmal der Einzigkeit – die Einzelbeichte ist die einzige ordentliche Form – festgehalten worden, damit persönliche und generelle Absolution nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden¹⁴; der Generalabsolution kommt vielmehr nur ein Ausnahmecharakter für Notfälle zu.

¹² Wie sich beide Elemente, Vergebung durch Gott und Versöhnung mit der Kirche, zueinander verhalten, läßt c. 959 CIC (wie schon zuvor das Zweite Vatikanische Konzil) bewußt offen; vgl. hierzu D. SATTLER, Bußsakrament, in: LThK³, S. 845–853, 852.

¹³ Im Vergleichskanon des Ostkirchenrechts (c. 719 CCEO) wird die Pflicht zum Bekenntnis schwerer Sünden deutlicher von der Empfehlung abgehoben, das Bußsakrament bei läßlichen oder alltäglichen Sünden häufig zu empfangen.

¹⁴ Vgl. *Communicationes* 10 (1978), S. 51.

Schließlich spricht c. 960 CIC von einer physischen oder moralischen Unmöglichkeit, die von einem individuellen und vollständigen Bekenntnis entschuldigt. Wenn z. B. ein Priester nicht erreicht werden kann oder ein Bekenntnis wegen schwerer Erkrankung nicht möglich oder nicht zumutbar ist, besteht keine Pflicht zur Einzelbeichte. Die Kirche kennt viele andere Formen der Sündenvergebung, wozu vor allem das fürbittende Gebet, Werke der Nächstenliebe, die Teilnahme an einem Bußgottesdienst oder der Bußakt in der Eucharistiefeier gehören.

Wenn man nach den Quellen fragt, aus denen c. 960 CIC schöpft, muß man zunächst feststellen, daß es im früheren kirchlichen Gesetzbuch keinen Vergleichskanon gibt. Vielmehr ist diese Norm erstmals in einem kirchlichen Gesetzbuch formuliert worden¹⁵, wobei das liturgische Recht wohl Pate gestanden hat. Denn in der „Pastoralen Einführung“ zur Feier der Buße heißt es: „Das vollständige Sündenbekenntnis und die Lossprechung der einzelnen sind nach wie vor der einzige ordentliche Weg der Versöhnung der Gläubigen mit Gott und der Kirche, wenn ein solches Sündenbekenntnis nicht physisch oder moralisch unmöglich ist.“¹⁶ Wohl drückt sich c. 960 CIC präziser aus, insofern die Vollständigkeit des Bekenntnisses nur auf schwere Sünden zu beziehen ist; doch dürfte dies in der liturgischen Ordnung ganz selbstverständlich vorausgesetzt sein.¹⁷

Auch wenn c. 960 CIC keinen unmittelbaren Anhalt im früheren Gesetzbuch hat, so reicht seine inhaltliche Aussage doch tief in die Geschichte der Kirche zurück. Zwei Beispiele mögen dies belegen. Mit deutlichen Worten hat 1215 das IV. Laterankonzil – und dabei eine längere Entwicklung bereits aufgreifend¹⁸ – die Beichtpflicht herausgestellt: „Jeder Gläubige beiderlei Geschlechts soll, nachdem er in die Jahre der Unterscheidung gelangt ist, wenigstens einmal im Jahr all seine Sünden allein dem eigenen Priester getreu beichten ...“¹⁹. Diese

¹⁵ Vgl. ebd., S. 50.

¹⁶ Die Feier der Buße (Anm. 3), S. 23 (Nr. 31). Vgl. auch S. Congregatio pro Doctrina Fidei, „Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam“ vom 16.6.1972, in: AAS 64 (1972), S. 510–514, 511 (n. I).

¹⁷ Vgl. die Tatsache, daß bei Erteilung der Generalabsolution das Bekenntnis der schweren Sünden in der Einzelbeichte nachzuholen ist; siehe hierzu: Die Feier der Buße (Anm. 3), S. 24 f. (Nr. 33).

¹⁸ Vgl. VORGRIMLER, Buße (Anm. 5), S. 104–107.

¹⁹ DH 812; die Forderung des IV. Laterankonzils hat die kanonistische Tradition stark beeinflusst und ist modifiziert von c. 906 CIC/1917 und c. 989 CIC/1983 aufgenommen worden.

Norm richtet sich primär gegen den Brauch – damals als Mißbrauch verstanden –, die Beichte nicht bei dem eigenen Priester, d. h. dem zuständigen Pfarrer oder einem von ihm beauftragten Priester abzulegen.²⁰ Für unseren Zusammenhang ist allerdings die Beobachtung wichtiger, daß sich die Einzelbeichte (als private, sakramentale Bußform) gegenüber der öffentlichen Kirchenbuße längst durchgesetzt hatte und die Beichtpflicht im Hinblick auf alle Gläubigen eingeschränkt wurde; umstritten war in der Folgezeit nur, ob die Pflicht zur Beichte auch dann bestand, wenn der Gläubige keine schweren Verfehlungen zu bekennen hatte.

Hier setzt nun das Konzil von Trient an, indem es in seinen Bestimmungen zur Buße erklärt: „Wer sagt, beim Sakrament der Buße sei es zur Vergebung der Sünden nicht nach göttlichem Recht notwendig, die Todsünden samt und sonders zu bekennen, an die man sich nach gehöriger und sorgfältiger vorheriger Überlegung erinnert ..., der sei mit dem Anathem belegt“ (c. 7).²¹ Im Vergleich zu c. 960 CIC fallen vor allem zwei Unterschiede auf. Das Konzil von Trient spricht von Todsünden („peccata mortalia“), das kirchliche Gesetzbuch von schweren Sünden. Wohl dürfte dahinter²² praktisch kein sachlicher Unterschied stehen. Doch kommt in der Formulierung des Trienter Konzils deutlicher zum Vorschein, daß es sich um eine Sünde handelt, die im Menschen selbst eine zerstörende Wirkung hat. So heißt es im Weltkatechismus der katholischen Kirche: „Die Todsünde zerstört die Liebe im Herzen des Menschen durch einen schweren Verstoß gegen das Gesetz Gottes. In ihr wendet sich der Mensch von Gott, seinem letzten Ziel und seiner Seligkeit, ab und zieht ihm ein minderes Gut vor.“²³ Der andere Unterschied betrifft die Berufung auf das göttliche Recht. Während das

²⁰ Vgl. W. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. II, Wien-München 1962, S. 285.

²¹ DH 1707. Wohl hat das Konzil von Trient die Forderung des IV. Laterankonzils wiederholt (vgl. c. 8: DH 1708), doch auf das göttliche Recht nur die Verpflichtung zum Bekenntnis der Todsünden bezogen.

²² Wie Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben „Reconciliatio et Paenitentia“ vom 2.12.1984 (AAS 77, 1985, S. 185–275) betont, „wird in Lehre und Pastoral der Kirche die schwere Sünde praktisch mit der Todsünde gleichgesetzt“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, H. 60, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 17, S. 34).

²³ Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 1855. „Da die Todsünde in uns das Lebensprinzip, die Liebe, angreift, erfordert sie einen neuen Einsatz der Barmherzigkeit Gottes und eine Bekehrung des Herzens, die normalerweise im Rahmen des Sakramentes der Versöhnung erfolgt“ (ebd. Nr. 1856).

Konzil von Trient sagt, beim Sakrament der Buße sei aufgrund des göttlichen Rechts („iure divino“) das Bekenntnis der Todsünden notwendig, verzichtet c. 960 CIC ausdrücklich auf eine solche Feststellung. Von einem Mitglied der CIC-Reformkommission ist gefordert worden, in die entsprechende Rechtsnorm müsse gemäß der Lehre des Trienter Konzils die Berufung auf das göttliche Recht eingefügt werden. Der Antrag wurde mit der Bemerkung abgelehnt, die Qualifizierung einer Lehre sei nicht Sache eines Gesetzbuches, sondern müsse den Theologen überlassen bleiben.²⁴ Unbestritten ist sicher, daß zum Wesen des Bußsakramentes das Sündenbekenntnis gehört. In der Diskussion aber steht, was unter dem „ius divinum“ in der Trienter Erklärung zu verstehen ist und wie weit es tatsächlich reicht.²⁵ Zumindest wird man allerdings sagen müssen: das Einzelbekenntnis aller Todsünden stellt eine von der Kirche verbindlich festgelegte Form des Sündenbekenntnisses dar.

III. Einzelbeichte als *eine* Form des Bußsakramentes

Die gegenwärtige Bußpraxis kann man mit einem „pastoralen Zweifrontenkrieg“²⁶ vergleichen. Auf der einen Seite werden Bußgottesdienste (mit oder ohne Generalabsolution) häufig als Ersatz oder Alternative zur Einzelbeichte propagiert; die Zahl der Einzelbeichten ist in einem erheblichen Maße zurückgegangen, während an Bußgottesdiensten in der Regel viele Gläubige teilnehmen. Auf der anderen Seite sind die Verteidiger der Einzelbeichte nicht selten in Gefahr, Bußgottesdienste, erst recht wenn sie mit einer generellen Absolution verbunden werden, abzuwerten und in ihrer theologischen Sinnhaftigkeit grundsätzlich infrage zu stellen. Die Folge einer solchen unfruchtbaren Gegenüberstellung ist, daß die Vielgestaltigkeit kirchlicher Bußformen nicht mehr in den Blick kommt. Allerdings muß man zugeben, daß diese Vielgestaltigkeit auch im kirchlichen Gesetzbuch nicht hinrei-

²⁴ Vgl. *Communicationes* 15 (1983), S. 204.

²⁵ Zur unterschiedlichen Interpretation von DH 1707 vgl. VORGRIMLER, Buße und Krankensalbung (Anm. 5), S. 177–181; K.-J. BECKER, Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient, in: *ThPh* 47 (1972), S. 161–228, 201–207, 214–218; P. J. CORDES, Einzelbeichte und Bußgottesdienst. Zur Diskussion ihrer Gleichwertigkeit, in: *StZ* 192 (1974), S. 17–33, 24–26.

²⁶ K. KOCH, Menschliche Schulderfahrung und Sakrament der Buße – Vielfältige Angebote auf eine differenziert gewordene Nachfrage, in: *Das ungeliebte Sakrament. Grundriß einer neuen Bußpraxis*, hg. von J. MÜLLER, Freiburg/Schw. 1995, S. 118–141, 125–128.

chend deutlich wird. Sie kann nur zurückgewonnen werden, wenn man sich den Wandel kirchlicher Bußformen vor Augen führt und nach Möglichkeiten einer Anpassung an die heutigen pastoralen Erfordernisse fragt. Von der öffentlichen und einmaligen Kirchenbuße über die wiederholbare Privatbeichte bis hin zur Absolution in der modernen Andachtsbeichte reicht ein weiter Weg, der keineswegs als abgeschlossen betrachtet werden darf.²⁷ Wie dieser Weg weitergegangen werden kann, soll hier unter Berücksichtigung eines Schreibens geprüft werden, das von der Deutschen Bischofskonferenz am 1. Oktober 1997 veröffentlicht worden ist und das den Titel trägt: „Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral“²⁸. Verschiedene Aspekte sind dabei voneinander zu unterscheiden.

1. Einzelbeichte

Nach geltendem Recht ist die Einzelbeichte für zwei Fälle vorgesehen: als Verpflichtung für Gläubige, die sich einer schweren Schuld bewußt sind (c. 988 § 1 CIC), und als Empfehlung für diejenigen, die nur läßliche oder alltägliche Sünden zu bekennen haben (c. 988 § 2 CIC). Den Unterschied, um den es hier geht, drückt das bischöfliche Schreiben „Umkehr und Versöhnung ...“ so aus: „Im Fall der schweren Sünde handelt es sich faktisch und objektiv um eine Zurücknahme der Taufentscheidung, im anderen um ein Zurückbleiben hinter diesem Anspruch“²⁹.

Weil sich schwere Sünden fundamental gegen das neue Leben in Christus und mit der Kirche richten, ist zu ihrer Vergebung „das Sakrament der Versöhnung ... unverzichtbar notwendig und ausdrücklich vorgeschrieben“³⁰. Von der frühen Kirche an gelten als schwere Sünden, in denen sich der Abbruch der Beziehung mit Gott und der Gemeinschaft der Christen vollzieht, vor allem: Abfall vom Glauben, Mord, Ehebruch, Unzucht und ähnlich schwerwiegende Vergehen.³¹

²⁷ Einen kurzen Überblick hierzu bietet u. a. J. STEINRUCK, Buße und Beichte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: Dienst der Versöhnung (Anm. 2), S. 45–65.

²⁸ Die deutschen Bischöfe, H. 58, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1997. Vgl. hierzu K. BAUMGARTNER, Umkehr und Versöhnung feiern. Pastoral-liturgische Überlegungen zur gegenwärtigen und künftigen Fei-
ergestalt, in: A. BILGRI – B. KIRCHGESSNER (Hg.), Liturgia semper reformanda, (FS K. Schlemmer), Freiburg-Basel-Wien 1997, S. 138–155.

²⁹ Umkehr und Versöhnung (Anm. 28), Ziff. 4.1.1, S. 34.

³⁰ Ebd., S. 35.

³¹ Vgl. ebd., Ziff. 4.1.2, S. 37.

Hierzu zählen, wie die Bischöfe betonen, unter anderem auch: zu Unge-
rechtigkeit führende Falschaussage, Teilnahme an Folter, rücksichtslose
Ausbeutung der Schöpfung, brutales Verhalten im Straßenverkehr, Ver-
gewaltigung in und außerhalb der Ehe, Abtreibung und Kindesmiß-
brauch; schließlich gehören zu Verfehlungen, die im Widerspruch zur
Taufberufung stehen, die bewußte Abkehr von der Kirche (Kirchenaus-
tritt) und das absichtliche bzw. grundsätzliche Fernbleiben von der
gemeinschaftlichen Eucharistiefeier.³² In solchen Situationen, in denen
sich Christen radikal von ihrer Taufberufung entfernen, hat das Bußsa-
krament den tiefsten Sinn darin, „die Rückkehr von Getauften in ihre
Taufberufung ausdrücklich zu begehen und sie wieder neu in die
Eucharistiegemeinschaft aufzunehmen“³³.

Im Fall der alltäglichen oder läßlichen Sünden, in denen die Grund-
orientierung des eigenen Lebens nicht aufgegeben wird, ist die Einzel-
beichte nicht erforderlich, wird aber als Hilfe für das geistliche Leben
empfohlen; sie dient der Gewissensbildung und ermöglicht Beratung
und geistliche Begleitung. So ist das Bußsakrament, wie die Bischöfe
sagen, „Feier der Versöhnung“ in Form der geistlichen Erneuerung und
Vertiefung der „täglichen Umkehr“³⁴. „Auch für die nicht von schwerer
Schuld bestimmte Lebens- und Glaubensexistenz von Christen ist es
sinnvoll und wichtig, in Zeitabständen, in denen das eigene Leben über-
schaubar ist, sowie in individuell bedeutsamen Lebenssituationen dieses
Sakrament zu empfangen.“³⁵

Das Spezifische der Einzelbeichte liegt in dem individuellen Sünden-
bekenntnis.³⁶ Hierdurch ist sie „die herausgehobene Form zur Verge-
bung der Sünden und Hilfe zum geistlichen Wachstum“³⁷. Im Bekennt-
nis verzichtet der Mensch auf Schuldzuweisungen an andere; er beruft
sich nicht auf biologische oder gesellschaftliche Sachzwänge, sondern
bekennt sich zu seiner Schuld, die in der menschlichen Freiheit ihren
Ursprung hat. Als herausgehobene Form zur Vergebung der Sünden –
oder wie c. 960 CIC sagt: als der einzige ordentliche Weg – kann die
Einzelbeichte aber nur dann wieder deutlicher in Erscheinung treten,
wenn einige Änderungen oder Anpassungen an die heutigen pastoralen
Erfordernisse vorgenommen werden.

³² Vgl. ebd., Ziff. 4.3, S. 50–51.

³³ Ebd., S. 51.

³⁴ Ebd., Ziff. 4.1.4, S. 41.

³⁵ Ebd., Ziff. 4.2.3, S. 45.

³⁶ Die in c. 960 CIC geforderte Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses
bezieht sich allein auf schwere Sünden, ihre Art und Zahl.

³⁷ Umkehr und Versöhnung (Anm. 28), Ziff. 4.2.3, S. 45.

Eine erste Änderung betrifft den Ort für die Entgegennahme sakramentaler Beichten. Hierfür ist nach wie vor der Beichtstuhl vorgesehen; denn außerhalb eines Beichtstuhles dürfen sakramentale Beichten nur aus einem gerechten Grund entgegengenommen werden (c. 964 § 3 CIC). Die Deutsche Bischofskonferenz ist hiervon ein wenig abgerückt, indem sie die Einrichtung eines besonderen Beichttraumes ermöglicht hat. So lautet die Partikularnorm zu c. 964 § 2 CIC: „Sofern sich in einer Kirche wenigstens ein Beichtstuhl gemäß den Vorschriften des c. 964 § 2 befindet, kann ein Beichtraum eingerichtet werden.“³⁸ Weiter reicht die Regelung des Ostkirchenrechts, das in c. 736 CCEO auf einen Beichtstuhl keinen Bezug nimmt; es wird lediglich gesagt, daß der eigene Ort für die Feier des Bußsakramentes eine Kirche ist, wobei wegen Krankheit oder aus einem anderen gerechten Grund dieses Sakrament auch woanders gefeiert werden kann.³⁹ Wohl soll der Beichtstuhl, der seit Jahrhunderten in der westlichen Tradition verankert ist, nicht einfach durch ein Gesetz abgeschafft werden, sondern auch weiterhin Gläubigen zur Verfügung stehen, die auf diese Weise das Bußsakrament empfangen wollen. Zugleich müssen aber auch neue Formen geschaffen werden, die den kirchlichen und liturgischen Charakter der Feier des Bußsakramentes deutlicher in Erscheinung treten lassen.

Hierzu gehört des weiteren die *gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen*, die nach der liturgischen Ordnung seit 1973 vorgesehen ist⁴⁰ und bislang – zumindest im deutschsprachigen Raum – noch keine starke Verbreitung gefunden hat. Obgleich diese Form einer Bußfeier im kirchlichen Gesetzbuch nicht ausdrücklich erwähnt wird, ist sie doch durch das Erfordernis eines Einzelbekenntnisses in c. 960 CIC einschlußweise enthalten. Durch diese Zurückhaltung blockiert das kirchliche Gesetzbuch nicht weitere Entwicklungen, sondern ist offen für neue Wege, die vor allem in kleineren Gruppen oder Gemeinschaften von Gläubigen mutig beschritten werden könnten und gelegentlich schon beschritten werden. In der gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen sind zwei Aspekte miteinander verknüpft: Im Einzelbekenntnis sieht sich der Gläubige mit seiner individuellen Schuldgeschichte konfrontiert; in der gemeinschaftlichen Feier – durch das gemeinsame Hinhören auf das Wort Gottes, das fürbittende Gebet,

³⁸ Abgedruckt in: H. SCHMITZ – F. KALDE, Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz, Metten 1996, S. 49.

³⁹ Vgl. hierzu L. SCHICK, Außerhalb des Beichtstuhles (Anm. 10), S. 224 f.

⁴⁰ Vgl. Die Feier der Buße (Anm. 3), Nr. 22–30, S. 21 ff.

die Danksagung – wird der gemeinschaftliche Kontext von Schuld, Umkehr und Versöhnung deutlich. Konkret könnte eine solche Feier so gestaltet werden, daß Gläubige, die dies wünschen, nach der gemeinsamen Vorbereitung einzeln einem Priester im Altarraum ihre Schuld bekennen und durch Handauflegung die Lossprechung erhalten; dabei ist vorausgesetzt, daß mehrere Priester zur Verfügung stehen und das Beichtgeheimnis (vgl. c. 983 CIC) etwa durch Orgelspiel während des Bekenntnisses geschützt wird.

Ferner sollten besondere *Beichtzentren* geschaffen werden. In dem bischöflichen Schreiben „Umkehr und Versöhnung“ heißt es hierzu: „Noch stärker als in der Vergangenheit bilden sich heute besondere Beichtorte heraus, dies sind z. B. zentrale Stadtkirchen, häufig auch Klosterkirchen bzw. entsprechende Beichtmöglichkeiten, die von den Orden angeboten werden. Diese Entwicklung ist bewußt aufzunehmen. In jeder Region sollte wenigstens ein besonderer Beichtort zur Verfügung stehen und öffentlich ausgewiesen sein.“⁴¹

Schließlich hat sich im *Beichtgespräch* eine Praxis des Sakramentes der Versöhnung entwickelt, bei der Christen im Zusammenhang mit dem Bekenntnis ihrer Schuld die Gelegenheit suchen, für ihren Weg vor und mit Gott geistlichen Zuspruch, Beratung und Begleitung zu erhalten. Freilich darf ein Beichtgespräch niemandem aufgenötigt werden.⁴² Der Priester ist gemäß c. 979 CIC zur Zurückhaltung verpflichtet, um die gebotene Diskretion zu wahren. Er ist nur dann berechtigt, Fragen zu stellen, wenn das Bekenntnis in wesentlichen Punkten unklar bleibt oder wenn diese erforderlich sind, um im Beichtgespräch einen verantwortlichen Rat erteilen zu können. Der heute häufig vorhandene Wunsch nach einem Beichtgespräch richtet sich gegen routinemäßige Bekenntnisse und gegen routinierte Zusprüche ohne konkreten Bezug zum Bekenntnis des einzelnen; im Beichtgespräch kann der Lebenssituation des einzelnen, mit seiner konkreten Schulderfahrung eher entsprochen werden, um ihm im Licht des Evangeliums eine Wegweisung zu geben. Hierzu bedarf der Priester nicht nur geistlicher Kompetenz, sondern auch der Befähigung zur Gesprächsführung unter Berücksichtigung psychologischer Erkenntnisse. Wenn der Akzent stärker auf dem Beichtgespräch liegt, dann könnte das Anliegen der noch im Mittelalter verbreiteten Mönchs- bzw. Laienbeichte wieder aufgegriffen werden,

⁴¹ Umkehr und Versöhnung (Anm. 28), Ziff. 4.5.1, S. 56.

⁴² Nach wie vor behält die Feier der Versöhnung in der möglichen Anonymität eines Beichtstuhles oder Beichtzimmers ihre Berechtigung; der Akzent liegt dann nicht auf Gespräch oder Beratung, sondern auf dem reuevollen Bekenntnis der Schuld (vgl. Umkehr und Versöhnung, Anm. 28, Ziff. 4.2.3), S. 48–49.

also die Möglichkeit einer Beichte bei einem Seelenführer, der nicht unbedingt Priester sein mußte.⁴³ Heute könnte diese Funktion vermehrt von Mitgliedern der Ordensgemeinschaften oder von Laienseelsorgerinnen und Laienseelsorgern wahrgenommen werden. Faktisch geschieht dies schon in vielen Seelsorgsgesprächen, in denen Schuld und Schuldgefühle zur Sprache kommen. Solche Seelsorgs- oder Beichtgespräche bewegen sich natürlich im vorsakramentalen Bereich, da gemäß c. 965 CIC allein ein Priester Spender des Bußsakramentes sein kann, und müssen so geführt werden, daß bei wirklich kirchentrennender Schuld die Gläubigen auf einen geistlichen Amtsträger verwiesen werden, der im Namen der Kirche die Absolution erteilt.⁴⁴

2. Generalabsolution

Allein im deutschsprachigen Raum sind zur Generalabsolution, die nur in Todesgefahr oder bei Vorliegen einer anderen schwerwiegenden Notlage erteilt werden darf⁴⁵, recht unterschiedliche Ausführungsbestimmungen erlassen worden. Die Deutsche Bischofskonferenz hat in einem Beschluß zu c. 961 § 2 CIC festgestellt, „daß in den ihr zugehörigen Diözesen, die eine schwere Notlage begründenden Voraussetzungen für die Einführung der Generalabsolution derzeit nicht gegeben sind; die Generalabsolution darf deshalb im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz nur bei drohender Todesgefahr erteilt werden“⁴⁶. Von der Österreichischen Bischofskonferenz ist im wesentlichen derselbe Beschluß gefaßt worden; darüber hinaus hat sie den Priestern erlaubt, „ausnahmsweise die Generalabsolution zu erteilen, wenn aus unvorhergesehenen Gründen eine große Zahl von Gläubigen zur Beichte kommen, deren Einzelbekenntnisse aber nicht entgegengenommen werden können; hiervon ist dann der Ortsordinarius möglichst bald in Kenntnis zu

⁴³ Vgl. G. GRESHAKE, Laienbeichte, in: LThK³, S. 598–599.

⁴⁴ Vgl. L. MÖDL, Die Buße der Kirche als Sakrament der Versöhnung, in: Schweizerische Kirchenzeitung 159 (1991), S. 393–401, 398 f.

⁴⁵ Zur Entwicklung der Generalabsolution im 20. Jahrhundert, vor allem im Zusammenhang mit den beiden Weltkriegen vgl. W. H. WOESTMAN, in: Sacraments. Initiation, Penance, Anointing of the Sick. Commentary on Canons 840–1007, Ottawa 1992, S. 214–215; J. MANZANARES, De absolutione sacramentali generali in casu gravis necessitatis considerationes, in: PRMCL 77 (1988), S. 121–159, 123–125.

⁴⁶ In: Abl Trier 130 (1986), S. 127; vgl. H. SCHMITZ – F. KALDE, Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz, Anm. 35, S. 48 f.

setzen“⁴⁷. Die Schweizer Bischofskonferenz hingegen vertritt die Auffassung, „daß auf ihrem Territorium (wenn auch nicht überall) Umstände eintreten können, die zu der ausreichend begründeten Notlage führen, welche die Erteilung der Kollektiv-Absolution erlaubt“⁴⁸. Dabei betont die Schweizer Bischofskonferenz, daß eine große Anzahl von Beichtenden allein nicht genügt; zudem sei den Gläubigen jedesmal bei Erteilung der Kollektiv-Absolution die Verpflichtung in Erinnerung zu rufen, schwere Verfehlungen in der Einzelbeichte zu bekennen; durch die Kollektiv-Absolution dürfe die Einzelbeichte als die normale Form des Bußsakramentes nicht aus dem Blick geraten.

So unterschiedlich diese Bestimmungen in den einzelnen Ländern auch sein mögen⁴⁹, sie bewegen sich in dem von cc. 961–963 CIC abgesteckten Rahmen. Mag sein, daß dieser Rahmen faktisch oft überschritten wird, indem die Generalabsolution – oder wie es in der liturgischen Ordnung genauer heißt: Die „gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution“⁵⁰ – vielfach an die Stelle der Einzelbeichte tritt. Mag sein, daß die in c. 961 § 1 n. 2 CIC umschriebene Notlage zu extensiv interpretiert wird; eine Notlage ist nur dann gegeben, wenn die Gläubigen etwa aufgrund des Priestermangels das Bußsakrament in der ordentlichen Form für längere Zeit nicht empfangen können. Mag sein, daß die Verpflichtung, das Bekenntnis schwerwiegender Verfehlungen in der Einzelbeichte nachzuholen, nicht mehr ernst genommen wird, obgleich sie nach c. 962 § 1 CIC eine Gültigkeitsbedingung für die Erteilung der Generalabsolution darstellt. All diese Beobachtungen oder Verhaltensweisen sollten aber nicht vorschnell als Ungehorsam abgetan werden. Es könnte sein, daß sich in ihnen der im Volk Gottes wirksame Glaubenssinn regt oder daß sich ein Gewohnheitsrecht zu entwickeln beginnt, durch das geltende Gesetze modifiziert oder abgeändert werden (vgl. c. 26 CIC). Eine Rechtsfortbildung könnte dadurch erzielt werden, daß man prüft, ob

⁴⁷ In: Abl Wien 110 (1972), S. 548; vgl. auch Weisungen des Bistums Linz vom 11. 7. 1984 für die Spendung des Bußsakramentes, in: AKathKR 153 (1984), S. 465–468, 467.

⁴⁸ In: Schweizerische Kirchenzeitung 36 (1989), S. 547. Abweichend vom liturgischen und kodikarischen Sprachgebrauch verwendet die Schweizer Bischofskonferenz nicht den Ausdruck General-, sondern Kollektiv-Absolution.

⁴⁹ Für einen über den deutschsprachigen Raum hinausgehenden Überblick siehe J. T. MARTÍN DE AGAR, La celebración del Sacramento de la Penitencia. Aspectos canónicos, in: Estudios jurídico-canónicos. Commemorativos del Primer cincuentenario de la Facultad de Derecho Canónico en Salamanca (1940–1989), hg. von A. GARCÍA Y GARCÍA, Salamanca 1991, S. 273–294, 279–289.

⁵⁰ Vgl. Die Feier der Buße (Anm. 3), S. 35–47.

und unter welchen Voraussetzungen dem Bußgottesdienst eine sakramentale Gestalt zuerkannt werden kann⁵¹.

3. Bußgottesdienst

Als ein erheblicher Mangel ist die Tatsache anzusehen, daß in der Kodifikation von 1983 an keiner Stelle von Bußgottesdiensten die Rede ist. Gleichwohl werden sie in lehramtlichen Dokumenten nachdrücklich empfohlen und in vielen Gemeinden regelmäßig begangen⁵². Bußgottesdienste sind gemeinschaftliche Bußfeiern mit nur allgemein gehaltenem Sündenbekenntnis. Können diese nun aber eine sakramentale Gestalt erlangen, indem die priesterliche Absolution hinzutritt? Auf diese Frage ist eindeutig mit ja zu antworten. Denn was bei der Generalabsolution für Notfälle konzipiert ist, muß grundsätzlich auch unabhängig von Notfällen möglich sein.⁵³ Mit der Anerkennung eines sakramentalen Charakters der Bußgottesdienste würde eine wirklich epochale Änderung in der kirchlichen Bußgeschichte vorgenommen, freilich nicht mit dem Ziel, die Einzelbeichte zu ersetzen, sondern die Vielgestaltigkeit kirchlicher Bußformen zurückzugewinnen. Unter dieser Rücksicht ist vor allem von pastoral-theologischer Seite vorgeschlagen worden, daß Bußgottesdienste mit sakramentaler Absolution in jeder Pfarrei zweibis dreimal – etwa am Ende der Advents- und Fastenzeit oder bei einer anderen Gelegenheit im Laufe des Kirchenjahres – angeboten werden sollten, wobei ihnen als Hinführung vor- bzw. nichtsakramentale Bußformen (Bußandachten) vorausgehen müßten.⁵⁴

Wie ist bei Bußgottesdiensten mit sakramentaler Absolution die Verpflichtung zu beurteilen, schwerwiegende Verfehlungen in der Einzelbeichte nachzuholen? Bei der Generalabsolution wird, wie wir gesehen haben, diese Verpflichtung unterstrichen (vgl. c. 962 § 1 CIC), aber mit der Einschränkung versehen „... sofern nicht ein gerechter Grund dem entgegensteht“ (c. 963 CIC). Dies wird in analoger Weise auch für einen Bußgottesdienst mit sakramentaler Absolution gelten müssen.

⁵¹ Nützlich für eine solche Prüfung ist die Berücksichtigung der orientalischen Bußpraxis; vgl. den instruktiven Beitrag von A. HEINZ, Die Feier der Versöhnung am „Samstag des Lichts“. Ein Bußgottesdienst mit Generalabsolution in der Syrisch-Maronitischen Kirche, in: LJ 46 (1996), S. 241–265.

⁵² Vgl. z. B. Umkehr und Versöhnung (Anm. 28), Ziff. 4.2.2, S. 44.

⁵³ Vgl. u. a. M. SEYBOLD, Die ekklesiologische Dimension des Heils, der Schuld und der Vergebung, in: K. BAUMGARTNER, Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd. II, München 1979, S. 118–165, 142 ff.

⁵⁴ Vgl. MÖDL, Die Buße der Kirche als Sakrament der Versöhnung (Anm. 44), S. 401.

Daß schwerwiegende Verfehlungen einzeln zu bekennen sind, stellt zumindest eine qualifizierte Praxisanweisung dar, die auf der höchsten Autoritätsebene der Kirche erlassen wurde; sie könnte nur durch den Beschluß eines Konzils oder des Bischofs von Rom abgeändert werden.⁵⁵ Außerdem ist zu bedenken, daß schwerwiegende Verfehlungen, die einen Bruch mit Gott und der kirchlichen Gemeinschaft bedeuten, in den Bußgottesdiensten kaum zur Sprache kommen, allenfalls angedeutet werden. In solchen Fällen ist ein Einzelbekenntnis schon aus anthropologischen Gründen sinnvoll; denn es verhilft dem Menschen dazu, sich entschieden von der Schuld zu distanzieren und seine Umkehrgesinnung zu vertiefen. Nur derjenige wird mit seiner Schuld fertig, der sie nicht verdrängt, sondern ins Bewußtsein hebt und zur Sprache bringt; dadurch wächst in ihm die Bereitschaft, sich neu zu orientieren und auszurichten.⁵⁶

4. Beichte über Telefon oder Internet

Die Telefonseelsorge gewinnt in der pastoralen Praxis zunehmend an Bedeutung. Mehrfach ist bereits von den in der Telefonseelsorge Tätigen wie auch von wissenschaftlicher Seite die Frage gestellt worden, ob Beichte und Lossprechung durch Telefon möglich seien. Auf eine entsprechende Anfrage hat die Kongregation für die Glaubenslehre mit einer Note vom 25. 11. 1989 geantwortet: „Über die Frage nach Gültigkeit und Erlaubtheit der Beichte und Lossprechung über Telefon gibt es keine offizielle Stellungnahme des Heiligen Stuhles“⁵⁷. Des weiteren verweist die Kongregation auf die von ihr eingeholte Stellungnahme einiger Moraltheologen, die sich diesbezüglich wie folgt äußern: „Eine heilige Beichte mit anschließender Lossprechung, beides über Telefon,

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 395.

⁵⁶ Der von R. MESSNER unterbreitete Reformvorschlag läuft bei schwerwiegenden Verfehlungen letztlich auf eine Wiederherstellung der öffentlichen Kirchenbuße hinaus, wenngleich es ihm nicht um eine bloße Nachahmung geht; vgl. R. MESSNER, Überlegungen zur Grundlegung einer künftigen Bußpraxis, in: LJ 46 (1996), S. 207–231, 228 f.; DERS., Feiern der Umkehr und Versöhnung, in: Sakramentliche Feiern I/II (Gottesdienst der Kirche 7, 2), Regensburg 1992, S. 9–240, 235–238. Das Rad der Geschichte kann aber nicht zurückgedreht werden. Die häufigen Versuche, die öffentliche Kirchenbuße wiederherzustellen, sind letztlich gescheitert (vgl. hierzu u. a. VORGRIMLER, Anm. 5, S. 99 f., 109–113).

⁵⁷ Note der Kongregation für die Glaubenslehre vom 25. 11. 1989. Zur Gültigkeit und Erlaubtheit der Spendung des Bußsakramentes über Telefon, abgedruckt in: AKathKR 158 (1989), S. 484.

kann ein gültiges Sakrament hervorbringen.“⁵⁸ Gleichwohl sprechen sich die Theologen gegen die Erlaubtheit einer Beichte über Telefon aus, sofern nicht ein extremer Notfall vorliegt. Hierfür werden drei Gründe geltend gemacht. Erstens können die rituellen Elemente, die zur Feier eines Sakramentes dazugehören, bei der Beichte über Telefon nicht zum Ausdruck gebracht werden. Mit anderen Worten: Das Sakrament wird reduziert auf die gesprochenen Worte; Zeichen und Zeichenhandlungen treten völlig zurück. Zweitens wird durch die Beichte per Telefon ein gegenteiliger Effekt zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils erzielt, das gerade die gemeinschaftliche Dimension der Sakramente wiederentdeckt hat. „Beichte und Lossprechung über Telefon gehen tatsächlich in die Richtung einer immer größeren Privatisierung der Versöhnung.“⁵⁹ Schließlich wird drittens daran erinnert, daß im äußersten Notfall der Empfang des Bußsakramentes nicht erforderlich sei, sondern die vollkommene Reue genüge, um Vergebung der Sünden zu erlangen.

Diese Argumentation ist von Alfred Hierold durch Einbeziehung der einschlägigen Rechtsnormen noch vertieft worden.⁶⁰ Nach c. 964 § 1 CIC wird der Vollzug des Bußsakramentes an den kirchlichen Raum gebunden, um ihn nicht der Privatsphäre anheimzugeben; dadurch soll der Öffentlichkeitscharakter und der ekklesiale Bezug des Bußsakramentes geschützt werden. Eine Beichte über Telefon zieht der kirchliche Gesetzgeber nicht in Erwägung, weil er ganz selbstverständlich davon ausgeht, daß das Bußsakrament die persönliche Anwesenheit des bzw. der Gläubigen erforderlich macht und ohne Zwischenschaltung eines Mediums vollzogen werden soll. Wenn in c. 964 § 3 CIC eine Ausnahme – Entgegennahme sakramentaler Beichten außerhalb des Beichtstuhles – vorgesehen ist, so ist dabei wohl kaum an eine Beichte über Telefon gedacht; wenn aber doch, muß hierfür in jedem Fall ein gerechter Grund vorliegen. Überdies macht Hierold auf die theologischen Defizite aufmerksam, die mit einer Beichte per Telefon verbunden sind. Dem schon mehrfach beklagten Prozeß der Privatisierung und Individualisierung des Bußsakramentes wird in erheblichem Maße Vorschub geleistet; „... denn man greift einfach zum Telefon,

⁵⁸ Ebd.; in diesem Sinn auch R. WEIGAND, Das Bußsakrament, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. von J. LISTL – H. MÜLLER – H. SCHMITZ, Regensburg 1983, S. 692–707, 698 f.

⁵⁹ Note der Kongregation für die Glaubenslehre, a. a. O. (Anm. 57), S. 484.

⁶⁰ Vgl. A. HIEROLD, Beichte per Telefon? Bemerkungen zum „Ort“ für das Bußsakrament, in: *Fides et ius*, (FS G. May), hg. von W. AYMANIS u. a., Regensburg 1991, S. 163–176.

wenn man das Bedürfnis danach hat, und ruft im buchstäblichen Sinne einen Service der Kirche ab, wie man sich andere Wünsche befriedigt.“⁶¹ So tritt das zurück, was das Zweite Vatikanische Konzil in der Liturgiekonstitution hervorhebt: „Die liturgischen Handlungen sind nicht private Handlungen, sondern Feiern der Kirche, die das Sakrament der Einheit ist ...“ (SC 26). Wohl hält auch Hierold an der Möglichkeit einer Beichte über Telefon fest und zieht deren Gültigkeit nicht in Zweifel, fügt aber hinzu: „Ein Bußsakrament per Telefon kann nie die Regel sein, sondern muß die strikte Ausnahme bleiben. Damit es nicht nur gültig, sondern auch erlaubt sei, muß wegen der festgestellten erheblichen Defizite eine dringende Heilsnotwendigkeit für den Pönitenten vorhanden sein“⁶².

Wenn auch die Beichte per Telefon grundsätzlich möglich zu sein scheint, wird man doch die Möglichkeit einer Beichte per Internet in Zweifel ziehen müssen. Hierbei wäre der Vollzug des Bußsakramentes auf eine non-verbale Kommunikation reduziert, d.h. auf elektronische Briefe durch Computerpost. Kann es aber ein Sakrament ohne das gesprochene Wort geben? Von theologischer Seite erheben sich gegen diese Möglichkeit schwerwiegende Bedenken, da das gesprochene Wort immer als unverzichtbarer Bestandteil eines jeden Sakramentes gesehen wurde. Zumindest wäre der Vollzug des Bußsakramentes per Internet von einer positiven Entscheidung der höchsten kirchlichen Autorität abhängig; denn nach c. 841 CIC hat allein die höchste kirchliche Autorität das Recht, zu beurteilen oder festzulegen, was zur Gültigkeit der einzelnen Sakramente erforderlich ist.⁶³

IV. Ausblick

Eingangs wurde auf die Auffassung hingewiesen, derzufolge jede Reform im Bereich des Bußsakramentes für überflüssig zu erachten ist. Widerlegt werden kann diese Auffassung nur, wenn zwei Sachverhalte nicht aus dem Blick geraten.

Zum einen darf die Kirche nicht nur als soziales Gebilde bestimmt werden, als Gesellschaft, die sich wie andere Gesellschaften in dieser Welt zu behaupten und durchzusetzen hat. Die Kirche ist in Christus vielmehr „das grundlegende Sakrament der Versöhnung: Zeichen und Werkzeug für ein versöhntes Leben der Menschen mit Gott und unter-

⁶¹ Ebd., S. 172 f.

⁶² Ebd., S. 176.

⁶³ Zur Problematik einer Beichte per Internet vgl. KURSAWA, Zum Sakrament der Versöhnung (Anm. 7), S. 258–260.

einander sowie mit der Schöpfung“⁶⁴. Das Bußsakrament steht im Dienst der Versöhnung. Alle, denen dieser Dienst in besonderer Weise anvertraut ist, müssen auf einen fruchtbaren Vollzug des Bußsakramentes nicht nur in spirituell-theologischer Hinsicht vorbereitet werden, sondern auch und gerade durch eine als befreiend erlebte Beichtpraxis an sich selbst.

Zum anderen muß der Zusammenhang von Taufe und Bußsakrament wieder deutlicher erkennbar werden. Kurt Koch hat diesen Zusammenhang so umschrieben: „Nur wenn es der heutigen Pastoral gelingt, der Melodie der christlichen Buße den Notenschlüssel der österlichen Tauffreude zurückzugeben, besteht berechtigte Hoffnung, daß sich die gegenwärtige Not und Krise des kirchlichen Bußsakramentes in künftigen Segen verwandeln können“⁶⁵. In der frühen Kirche war dieser Zusammenhang noch bewußt. Die Taufe wurde als *das* Sakrament zur Vergebung der Sünden gesehen, als die entscheidende Wende im Leben des Menschen, während die Buße als „*paenitentia secunda*“ auf die Taufe zurückverwies und die Taufgnade wiederherstellen sollte.⁶⁶ Diese Sichtweise ist durch die theologische und praktische Unterbewertung der Taufe weithin verloren gegangen. Wo aber die Taufberufung durch eine vertiefte Taufvorbereitung und den Ausbau des Taufkatechumenats wieder stärker ins Glaubensbewußtsein zurückgeholt wird, da erhält auch die Buße – als lebenslange Aufgabe und verdichtet im Bußsakrament – ein größeres Gewicht. Sie ist Rückerinnerung an die Taufe, Erneuerung und Vertiefung dessen, was in der Taufe geschehen ist.

Das Evangelium von der Sündenvergebung durch das grenzenlose Erbarmen Gottes kann gleichsam als „Edelstein des christlichen Glaubens“ bezeichnet werden.⁶⁷ Alle Reformbemühungen im Bereich des Bußsakramentes zielen letztlich darauf hin, diesen Edelstein des christlichen Glaubens in neuer Weise zum Funkeln zu bringen.

⁶⁴ Umkehr und Versöhnung (Anm. 28), Ziff. 3.1.2, S. 25; vgl. P. KRÄMER, Pastorale Dienste und Ämter. Die Untrennbarkeit der sakramentalen und rechtlichen Dimension, in: IKZ 25 (1996), S. 514–522, 514 f.

⁶⁵ K. KOCH, Die eine Botschaft von der Versöhnung im vielfältigen Wandel des Bußsakramentes (Anm. 6), S. 110.

⁶⁶ Vgl. R. MESSNER, Geschichtliche Bemerkungen zur Interdependenz von Initiation und Bußliturgie, in: HfD 48 (1994), S. 107–120, 109–115; L. GEROSA, Das Recht der Kirche, Paderborn 1995, S. 222.

⁶⁷ Vgl. K. KOCH, Menschliche Schulderfahrung und Sakrament der Buße (Anm. 26), S. 121.

Konsens ohne Einigkeit?

Versöhnungshilfen im neuentbrannten Streit um die Rechtfertigung

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier, zum 65. Geburtstag

Im Februar 1997 haben der Lutherische Weltbund und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen eine „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vorgelegt und die lehramtlichen Instanzen ihrer Kirchen gebeten, offiziell dazu Stellung zu nehmen¹. Erwartet wurde natürlich eine positive Antwort. Denn das neue Dokument ist durchaus mit Stolz präsentiert worden: Endlich, so schien es, war im Blick auf ein kirchentrennendes Kernthema ein Konsens erreicht. Endlich standen Formulierungen zu Gebote, die Katholiken und Lutheraner gleichermaßen ansprechen und darum den Weg zur Kircheneinheit weisen würden. Und endlich sollten nicht nur Theologen, sondern Kirchenleitungen einen ökumenischen Impuls geben – die Gewährsleute der Gemeinsamen Erklärung wollten dafür die wissenschaftliche Bürgschaft leisten².

Es liegt freilich auf der Hand, daß die Inhalte, ja selbst zentrale Formulierungen der Erklärung nicht von Grund auf neu sind. Denn zum einen haben Martin Luther und Philipp Melanchthon selbst ihre Rechtfertigungslehre bedeutend versöhnlicher gestaltet, als es aus späterer Sicht der Fall zu sein schien. So ließ sich beispielsweise schon im sechzehnten Jahrhundert keineswegs der Gegensatz konstruieren, die Lutheraner verträten eine forensische, die Katholiken hingegen eine effektive Rechtfertigungsauffassung. Vielmehr bestand für den Wittenberger Reformator und seinen maßgeblichen Interpreten, trotz Unterschieden

¹ Vgl. HerKorr 51 (1997) 191–200; MD 48 (1997) 34–37; im folgenden GE.

² Vgl. Institut für Ökumenische Forschung (Straßburg), Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar: epd-Dokumentation 3 (1998) 21–40; zu Hintergründen und zur Vorgeschichte des Papiers vgl. L. ULLRICH, Praxis und Prinzipien einer ökumenischen Hermeneutik. Dargestellt an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“; B. STUBENRAUCH (Hg.), Dem Ursprung Zukunft geben. Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung (FS W. Beinert), Freiburg-Basel-Wien 1998, 185–224. A. KLEIN, H. MEYER, H. PÖHLMANN, H. SCHÜTTE und F. G. UNTERGASSMAIR sprechen von einem „Mutationssprung“ im ökumenischen Dialog; DIES., Die Rechtfertigungslehre trennt die Kirchen heute nicht mehr: epd-Dokumentation 46 (1997) 66.

in der Begründung und gewissen Unausgeglichenheiten, zwischen der Gerechtsprechung und der Gerechtmachung ein deutlicher Zusammenhang³. Zum anderen haben die Verantwortlichen der Gemeinsamen Erklärung bei allem Stolz eingeräumt, daß die Grundaussagen ihres Dokumentes auf ökumenischen Verlautbarungen der siebziger bis frühen neunziger Jahre unseres Jahrhunderts beruhen. Zu nennen sind unter anderen das lutherisch-katholische Dialogpapier „Alle unter einem Christus“ von 1980 und das ökumenische Studienprojekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, das 1986 der Öffentlichkeit vorgestellt worden ist⁴. Bereits damals hatte sich abgezeichnet – obwohl es auch kritische Stimmen gab⁵ –, daß in puncto Rechtfertigung die Kirchen nicht länger voneinander entfernt bleiben mußten.

Doch ich kehre zur Erklärung aus dem Jahr 1997 zurück: Aufgrund von Konsenspapieren aus früheren Jahrzehnten und in Folge einer verbesserten Kenntnis der Theologiegeschichte des sechzehnten Jahrhunderts wurde im Blick auf die Rechtfertigungsfrage eine Formulierung vorgelegt, der keinerlei konfessionell bedingte Unsicherheit mehr anzumerken ist. Die zentrale Aussage findet sich unter der Nr. 15 der Gemeinsamen Erklärung; sie antwortet auf die grundlegende Frage, wie der sündhafte Mensch mit dem Heiligen Gott in Berührung komme, und lautet wie folgt: „Allein aus Gnade und im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken“⁶.

³ Vgl. V. PFNÜR, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535* (VIEG 60), Wiesbaden 1970, 156–181.398 f; vgl. hingegen den immer noch postulierten Gegensatz vom Verständnis der Gnade als Qualität *extra nos* und als *qualitas in nobis*: AKf, EKD, VELKD (Hg.), *Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland*, Göttingen 1993, 32.

⁴ Vgl. H. MEYER, H. J. URBAN, L. VISCHER (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982*, Paderborn 1983, 323–328; K. LEHMANN, W. PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen-kirchentrennend? I*, Freiburg-Göttingen 1986, 35–75; dazu GE 3.

⁵ Zu nennen ist ein Gutachten der Göttinger Theologischen Fakultät; vgl. D. LANGE, *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute*, Göttingen 1991, bes. 28–75.

⁶ Es handelt sich um ein Zitat aus dem Dialogpapier „Alle unter einem Christus“ von 1980; vgl. ebd. Nr. 14: H. MEYER u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 326.

Man betrachte diesen einen, kompakten Satz zunächst einmal aus großoptischer Perspektive: Da ziehen Werk und Person *Jesu Christi* die Aufmerksamkeit auf sich. Da ist von unverdienter Gnade und vom Glauben die Rede. Der Mensch bleibt unfähig, sich selbst zu erlösen, aber der Heilige Geist wird ihm als wirkliche *Gabe* zugesprochen; so braucht niemand zu befürchten, angesichts der göttlichen Majestät als abgewiesener Bettler zu gelten. Bei alledem fällt auf: Rechtfertigung und innere Heilung verbinden sich in großer Harmonie. Mehr noch, Rechtfertigung und gute Werke finden sich eng miteinander verknüpft: Weil der Mensch im Heiligen Geist von Gott aus Gnade angenommen ist, kann und soll er so leben, daß sein Glaube Früchte trägt.

Ohne Zweifel finden sich in der zentralen Aussage wesentliche Anliegen sowohl der protestantischen wie der katholischen Tradition bestätigt⁷. Ich nenne nur einmal, was sich erschließt, wenn man von der Großoptik sozusagen zum Kleingedruckten übergeht: Dem *lutherischen* Anliegen verpflichtet ist die Betonung der Gnade und des Glaubens. Es wird herausgestellt, daß jegliche Heilsinitiative von Gott kommt, ohne, daß der Mensch einen Anspruch auf sie hätte oder durch eine noch so gelungene Lebensführung seine Rettung einfordern könnte. Gnade kann man nur glauben und glaubend in Empfang nehmen; verdienen läßt sie sich nicht, weder rituell noch ethisch. Das wäre eben Werkgerechtigkeit, das Gegenstück zum Glauben. Übrigens führt diese Einsicht zu einer sehr trostreichen anthropologischen Konsequenz: Der Mensch gilt nicht nur dann etwas, wenn er Leistungen vorweist. Vielmehr: Der Mensch hat Wert, weil er glaubend vor Gott in Ansehen steht – *trotz* seiner Sünde, *trotz* seiner Schwachheit und angefochtenen Existenz.

Damit bekundet sich ein weiterer zentraler Gedanke der lutherischen Rechtfertigungslehre: Die Gerechtigkeit des Menschen bleibt eine *iustitia aliena*, eine fremde, von außen kommende Gerechtigkeit. Inwiefern? Der Grund liegt zum ersten in der beherrschenden Stellung Jesu Christi: Er allein ist der Gerechte; er ist der Heilige, der Sündenlose, der Sohn. Niemand kann sich anmaßen, die Gerechtigkeit Christi in einen persönlichen Besitz zu verwandeln. Durch den Akt des Glaubens überträgt sich die Qualität des Erlösers ausschließlich im Modus der *Beziehung* auf den Menschen. Sobald diese Beziehung einschläft und die lebendige, stimulierende Begegnung von Ich und Du, von

⁷ Den ökumenischen Wert der zentralen Formel würdigt aus protestantischer Sicht R. BRANDT, Gemeinsame Erklärung – kritische Fragen. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ und Fragen zu ihrer Rezeption in den deutschen lutherischen Kirchen: ZThK 95 (1998) 63–102, bes. 71–73.

menschlichem Ich und göttlichem Du unterbleibt, erfährt sich die Kreatur auf ihre Sünde zurückgeworfen und mit ihr alleingelassen.

Aber auch die Rolle des *Heiligen Geistes* – und das ist das zweite – unterstreicht nach Wortlaut und Intention der Gemeinsamen Erklärung den Gedanken von der *iustitia aliena*. Denn der Geist ist es, der nach lutherischer Auffassung die Person und das Werk des allein Gerechten Jesus Christus an den Menschen heranträgt, so daß sich dessen Glaube allererst entzünden kann. In seinem Großen Katechismus schreibt der Wittenberger Reformator: „Denn weder du noch ich könnten etwas von Christus wissen oder an ihn glauben und ihn zum Herrn bekommen, wenn es uns nicht vom Heiligen Geist durch die Predigt des Evangeliums angeboten und ins Herz geschenkt würde“⁸. Sofern aber, wozu sich die Gemeinsame Erklärung bekennt, der *Geist* dem Menschen geschenkt wird, so daß er ihn tatsächlich „empfängt“, dann heißt das nicht, er könnte ihn vereinnahmen. Denn die Gabe bleibt in jedem Fall unendlich größer als der Empfänger oder die Empfängerin. Nur im Bewußtsein dieses je „größeren Geistes“ läßt sich evangeliumsgemäß leben.

Die soeben umrissenen *protestantischen* Anliegen widerstreiten nicht, so sind die Verantwortlichen der Gemeinsamen Erklärung überzeugt, der *katholischen* Erwartung. Daß der Mensch „im Glauben“ gerechtfertigt wird, hat seinerzeit bereits Thomas von Aquin betont, und niemand wäre auf den Gedanken gekommen, ihn – zumindest in diesem Punkt – der Häresie zu bezichtigen. Wenn man in Rechnung stellt, daß der Glaubensbegriff einiger Spätscholastiker, unter denen Luther gelitten hat, weitgehend intellektualistisch, kaum noch personal geprägt war, versteht man das Anliegen des Wittenberger Reformators sehr gut. Der Grundsatz *sola fide* sollte unter anderem davor bewahren, das Heil im Wissenwollen, im rationalen Anschluß an die Glaubensinhalte, nicht in vertrauender Gottesbeziehung zu suchen. Aber noch bei Thomas galt die Glaubenshingabe, die *prima conversio*, als unabdingbare Voraussetzung gläubigen Gehorsams und gläubiger Einsicht⁹.

Katholisch am zentralen Gedanken der Gemeinsamen Erklärung ist auch ein gewisser effektiver *Akzent*. Obwohl, wie eingangs erwähnt, der Gegensatz von „forensisch“ und „effektiv“ im Blick auf die Kon-

⁸ Der Große Katechismus, Art. III: BSELK Nr. 740; Wortlaut nach W. METZGER, Martin Luther. Der große Katechismus. Die Schmalkaldischen Artikel (GTB 401), Gütersloh 1983, 98.

⁹ Vgl. O. H. PESCH, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (WSAMA 4), Mainz² 1985, 719–731.

troverse zwischen lutherischer und altkirchlicher Theologie nicht greift, hat die katholische Tradition auf die Dimension der Seinsveränderung besonderen Wert gelegt. Erinnert sei an den Canon 11 des Tridentinischen Rechtfertigungsdekrets: „Wer behauptet, die Menschen würden allein durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi gerechtfertigt, ohne die Gnade und Liebe, die in ihren Herzen durch den Heiligen Geist ausgegossen ist und ihnen einwohnt, der sei ausgeschlossen“¹⁰. In der Gemeinsamen Erklärung ist der effektive Charakter der Rechtfertigung und damit ein Anliegen beider Seiten deutlich, aber dezent zum Ausdruck gebracht. Sofern von einer „Erneuerung der Herzen“ die Rede ist, sofern betont wird, daß Christinnen und Christen den Heiligen Geist „empfangen“ (GE 15), muß die Effektivität der im Glauben ergriffenen Gnade nicht mehr in Frage stehen. Glaube *ist* effektiv – keine nur mentale, sozusagen seinsirrelevante Angelegenheit. Und doch: Glaube kommt ohne den mentalen Vorschuß christusbezogenen Vertrauens nicht zustande. Der Effekt geschieht im Akt gläubigen Vertrauens. Die katholische Tradition findet zu sich selbst, wird dieser Zusammenhang nicht länger aus ihrem Bewußtsein verdrängt.

Nun könnte man – nach dem bisher Gesagten – der Gemeinsamen Erklärung nur alles Gute wünschen. Doch die Fakten sprechen eine andere Sprache: Das katholisch-lutherische Dokument über die Rechtfertigung hat Staub aufgewirbelt. Man streitet darüber. Man streitet primär über die Erklärung, wegen ihr aber erneut über die Rechtfertigung selbst. Was als „Konsens in Grundwahrheiten bzw. Grundaussagen“ gepriesen wurde, scheint sich als ein „Konsens ohne Einigkeit“ zu entpuppen. Ich möchte die Frage beiseite lassen, wer genau mit wem im Streit liegt. Stattdessen sei der Fortgang meiner Ausführungen an den Einwänden zweier prominenter evangelischer Theologen festgemacht, die mit scharfer Kritik sowohl der katholischen wie protestantischen Befürworterschaft der Gemeinsamen Erklärung entgegengetreten sind. Es handelt sich um den in Zürich lehrenden Systematiker *Ingolf U. Dalferth* und um den Tübinger Ordinarius *Eberhard Jüngel*.

Beide haben – sehr öffentlichkeitswirksam – die lutherische Kirchengemeinschaft davor gewarnt, dem Konsenspapier zuzustimmen¹¹. Und mehr als 150 ihrer Kolleginnen und Kollegen gaben dem Protest zusätz-

¹⁰ DH 1561.

¹¹ Vgl. I. U. DALFERTH, Kairos der Ökumene? Die Gemeinsame Erklärung führt zu neuem Nachdenken über reformatorische Theologie: epd-Dokumentation 46 (1997) 52–58 (unter dem Titel „Ökumene am Scheideweg“ in F.A.Z. vom 26.9.97); ich zitiere nach dem Wortlaut der epd-Dokumentation. E. JÜNGEL, Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharm-

liches Gewicht. Dadurch wurde immerhin erreicht, daß in weiten Kreisen der lutherischen Kirchengemeinschaft nicht mehr von einem „Konsens in Grundwahrheiten“, sondern nur noch von einem „wichtigen, gemeinsamen Schritt“ auf diese Übereinstimmung hin gesprochen wird¹². Also tatsächlich ein „Konsens ohne Einigkeit“? Um dieser Frage nachzugehen und sie womöglich zu entschärfen, sind die Einwände Dalferths und Jüngels zunächst einmal zur Kenntnis zu nehmen. Was bemängeln die beiden an der Gemeinsamen Erklärung?

Dalferth und Jüngel monieren übereinstimmend: Wenn nicht sowohl für Lutheraner wie für Katholiken die „Rechtfertigung aus Glauben“ das *einzig* Kriterium sei, Lehre und Praxis der Kirchen auf Christus hin zu orientieren, dann könne von einem Konsens nicht die Rede sein. Tatsächlich steht in der Gemeinsamen Erklärung unter der Nr. 18 zu lesen: „Wenn Lutheraner die *einzigartige* Bedeutung dieses Kriteriums (nämlich der Rechtfertigungslehre) betonen, verneinen sie nicht den Zusammenhang und die Bedeutung aller Glaubenswahrheiten. Wenn Katholiken sich von *mehreren* Kriterien in die Pflicht genommen sehen, verneinen sie nicht die *besondere* Funktion der Rechtfertigungsbotschaft“. Dalferth und Jüngel sehen in dieser Auskunft den Dissens, nicht den Konsens dokumentiert¹³. Nähme man sie unwidersprochen hin, so bliebe – ihrer Meinung nach – unter dem Deckmantel von Einigkeit alles beim alten. Schlimmer noch: Die beiden evangelischen Systematiker glauben den schneidenden Ernst der lutherischen Rechtfertigungslehre von katholischer Seite zwar gönnerhaft eingestanden, aber gerade dadurch entschärft. Und jenen lutherischen Landeskirchen, die der Erklärung positiv gegenüberstehen oder sie bereits ratifiziert haben, werfen sie vor, die katholische Seite nicht eindeutig genug auf den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* verpflichtet zu wollen.

Wie könnte man mit dieser Kritik, die ohne Zweifel sehr ernst zu nehmen ist, umgehen? Bevor ein entsprechender Versuch unternommen wird, sind zwei Vorbemerkungen zu machen. Zunächst: Es ist offensichtlich, daß sich Dalferth und Jüngel in einem „Zwei-Fronten-Krieg“ befinden. Sie kritisieren eine – nach ihrem Empfinden – katholische

losung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlaß einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“: ZThK 94 (1997) 394–406.

¹² GE 40; vgl. dazu die Erklärung der Arnoldshainer Konferenz in der F.A.Z. vom 17.10.1997 oder den Brief des Vorsitzenden des Deutschen Nationalkomitees des LWB, Bischof Horst Hirschler, an die Mitgliedskirchen: epd-Dokumentation 3 (1998) 37.

¹³ Vgl. auch R. BRANDT, Gemeinsame Erklärung – kritische Fragen, 82–86.

Nonchalance, aber auch die vermeintliche Unklarheit und Unentschiedenheit ihrer evangelischen Kolleginnen und Kollegen, die am Dokument mitgearbeitet haben. Sodann: Dalferth und Jüngel versehen ihre im großen und ganzen miteinander vergleichbare Kritik mit unterschiedlichen Akzenten. Die genuin lutherische Rechtfertigungslehre wird ihres Erachtens in der Gemeinsamen Erklärung aus mehrerlei Gründen verschleiert. Ich greife aus den von ihnen angeführten Gramina die mir wesentlich erscheinenden Punkte heraus:

Während Dalferth einwendet, Rechtfertigung „allein aus Glaube“ bleibe von der Wirksamkeit „kirchlich“ bzw. „sakral“ vermittelter sakramentaler „Gnadengaben“ unabhängig – weshalb Lutheraner der diesbezüglich offeneren Position der Katholiken nicht zustimmen dürften¹⁴, geht es Jüngel um die Exklusivität der Rechtfertigungslehre auch in biblischer Hinsicht: Es sei, was katholischerseits geschehen könne, unlauter und falsch, alternative biblische Theologumena der Erlösungsbotschaft – wie etwa den Begriff „Heiligung“ – oder gar das Schriftprinzip selbst gegen den Rechtfertigungsgedanken auszuspielen. Auch alternative Vorstellungen würden sich, auf die Weise ihrer biblischen Verlautbarung sowie ihrer Applikation hin befragt, mit dem *articulus iustificationis* decken. Folglich könne es auch für Katholiken keine weiteren Kriterien neben dem Rechtfertigungssatz – Rechtfertigung allein aus *Glauben* – geben¹⁵.

Ich möchte im folgenden weder auf die innerprotestantische Diskussion noch auf die Gründe eingehen, die Dalferth und Jüngel zu unterschiedlichen Akzentuierungen veranlassen; das würde zu weit führen. Es geht mir lediglich um versöhnliche Gedanken im Segment der ange deuteten Einwände. Daß solche Gedanken im Rahmen weniger Seiten nur skizziert werden können und höchstens Diskussionsanstöße, keine fertigen Antworten bieten, versteht sich von selbst. Und natürlich wachsen meine Überlegungen aus einer katholischen Perspektive heraus.

Was die Bemerkungen Dalferths in dem Artikel der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ betrifft¹⁶, so wird man das Gefühl nicht los, offene Türen einrennen zu müssen. Denn Luther und seine frühen Interpreten selbst haben keineswegs derart rigoros argumentiert wie der Züricher Systematiker: Daß die Sakramente den Glauben entzünden, ist in der Confessio Augustana ohne weiteres anerkannt. Und daß die Kirche den Raum stellt, in dem diese Heilmittel wirksam sind, wird

¹⁴ Kairos der Ökumene?, 54 f.

¹⁵ Um Gottes willen – Klarheit!, 401 f.

¹⁶ Vgl. Anm. 11.

kein Protestant abstreiten. Darüber hat sich ein katholisch-lutherisches Dokument erst vor wenigen Jahren verständigt¹⁷. Aber die Frage bleibt, ob es einen inneren, effektiven Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und sakramental wirksamer Kirche gibt. Läßt sich nämlich ein solcher Zusammenhang aufweisen, dann muß der *articulus iustificationis* keineswegs erneut zum konfessionellen Trennbeil werden. Vielmehr kann die Rechtfertigung „aus Glauben“ sowohl für Katholiken als auch für Protestanten als einziges Kriterium ihres Christusbezuges gelten: für Katholiken, weil der sakramentale Kirchengedanke nicht entwertet zu werden braucht, für Protestanten, weil es dann trotz dieses Gedankens nicht mehrere Kriterien heiliger Gottesnähe gibt, sondern eben nur ein einziges. Um dem Konsens Einigkeit zu geben und die neu formulierten Gegensätze miteinander zu versöhnen, hängt also Entscheidendes an der Frage, ob sich die Überzeugung von der Rechtfertigung „allein aus Glauben“ mit den nach katholischem Verständnis heilsmittlerischen Instanzen „Sakrament“ und „Kirche“ verträgt. In den letzten Jahren hat es zwischen den Konfessionen auch in diesem Punkt Annäherungen gegeben¹⁸. Aber wie ist dem konkreten Einwand Dalferths zu begegnen?

Die lutherische Entschiedenheit, das Heil grundsätzlich *extra nos* zu denken, Rechtfertigung also von außen her auf den Menschen zutreten zu lassen – weil es sich um die *iustitia aliena* Jesu Christi handelt –, ist katholischerseits problemlos nachzuvollziehen. Glauben heißt eben nicht, sich Gnade verfügbar zu machen. Vielmehr: Wer glaubt, *vertraut* auf die Gnade, die Christus selber ist, und bleibt nach ihr ausgestreckt. Eine alte katholische Versuchung bezüglich des sakramentalen Kirchengedankens besteht darin, durch das Ineinsetzen von Christus und hierarchischer Kirche einen ekklesialen Monismus zu suggerieren¹⁹. So etwas bleibt grundsätzlich unannehmbar; aber Protestanten haben

¹⁷ Vgl. Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission, Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, Paderborn-Frankfurt 1994, 72.

¹⁸ Vgl. das in Anm. 17 genannte Dokument; zur theologischen Problematik S. PEMSEL-MAIER, Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie (StSSTh 5), Würzburg 1991, bes. 330–381; P. HÜNERMANN hat – im Fall einer Verständigung – auf einen für beide Konfessionen notwendigen ekklesial-institutionellen „Umkehr- und ‚Buß‘-Prozeß“ aufmerksam gemacht: Kirche und Rechtfertigung. Eine kritische Consideratio zur „Umkehr“ und „Buße“ von Kirche als Institution: ThQ 176 (1996) 355–357, hier 357.

¹⁹ Vgl. J. WERBICK, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg-Basel-Wien 1994, 297–302.

einen besonders kritischen Blick dafür. Die Geschichte der paulinischen Leib-Christi-Metapher zeigt, daß ihr Vorbehalt zu Recht besteht: Sobald die Wirksamkeit der hierarchisch-sakramentalen Kirche mit der Wirksamkeit Christi zusammenfällt und mithin das Subjekt „erhöhter Christus“ mit dem Subjekt „sakramental begabte Kirche“ identisch scheint, ist das *extra nos* des Heiles nicht mehr gewahrt. Die, wie der Münchener evangelische Systematiker Gunther Wenz sich ausdrückt, „exzentrisch“ erfahrbare Wirksamkeit der Gnade Gottes²⁰ wird geradezu in ihr Gegenteil verkehrt: Gnade wirkt mit einem Mal *intra nos* – „unter uns“ oder auch „mit uns“. Diese manchmal sehr schwer zu entlarvende Umschichtung führt unweigerlich zu einer ganz bestimmten Art von Werkgerechtigkeit: Man *hat* ja, was man braucht, um gerechtfertigt vor Gott hinzutreten. Es gilt nur zu aktivieren, was einem auf den Leib geschrieben steht.

Ein ökumenischer Kirchenbegriff, der um die rechtfertigende Rolle des Glaubens weiß, muß das Bewußtsein wachhalten, daß zwischen Christus und Kirche eine klare Differenz besteht. Das maßgebliche Sakrament Gottes ist *Christus*, und zwar er allein. Insofern setzt nicht die Kirche Sakramente aus sich heraus, sondern: Das Sakrament „Christus“ schafft Kirche und wirkt alle Einzelsakramente in ihr. Was trägt diese Einsicht zur Problemlösung bei?

Auch das lutherische Denken ist keineswegs vor einer monistischen Versuchung gefeit. Nur besteht dieser Monismus nicht darin, Christus und die sakramental-hierarchische Kirche miteinander zu verschmelzen. Es fallen viel eher Christus und der einzelne Glaubende zusammen. Eine Art *fiduzialer* Monismus entsteht. Daraus ergibt sich: Ohne eine Instanz, die sozusagen die Differenz zwischen Christus und den einzelnen Glaubenden verkörpert, kommt weder das protestantische noch das katholische Denken aus. Eine solche Instanz muß ein objektives Zeichen dafür sein, daß Gott und Mensch grundsätzlich nicht zu einer Subjekteinheit verschmelzen, sondern nur im Modus der *Beziehung* einander zugetan bleiben. Eine solche Instanz muß darum eine beziehungs-tragende, wenngleich keine beziehungsstiftende Funktion haben. Beziehungsstifter bleibt der lebendige Gott im Sohn und im Heiligen Geist allein, und im Glauben wird diese Beziehung realisiert. Doch die Existenz einer objektiven Instanz, die Beziehung allererst kenntlich macht, weil sie die mit ihr gegebene Differenz verkörpert, verhindert

²⁰ G. WENZ, Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre? Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Einheitsrates aus evangelischer Sicht: US 52 (1997) 247 f.

jegliche Vereinnahmung Gottes seitens des Menschen. Das aber heißt: Der Akt des Glaubens, der allein rechtfertigt, es aber *extra se* tut, postuliert, indem er notwendig einen subjektiven Monismus vermeiden muß, eine objektive Differenzinstanz. Der Glaube an Christus im personalen Sinn setzt ein „Die-Kirche-Glauben“ unweigerlich mit.

Aber was meint in diesem Sinn „Kirche“? Es muß sich um eine Instanz handeln, die das *extra nos* des Heiles gerade dann zum Auf-schein bringt, wenn sich Glaubende an Christus verlieren. Ich zögere nicht, diese Instanz mit Begriffen aus der Confessio Augustana zu charakterisieren: Sie verkündet das Wort und verwaltet die Einzelsakramente – *pure et recte* – und tut dies, insofern würde ich über den Wortlaut des Augsburger Bekenntnisses hinausgehen, mit Hilfe eines zur Verkündigung und zur Sakramentenspendung beauftragten Amtes²¹. Alles geschieht in vollständiger Abhängigkeit vom Ursakrament „Christus“.

In die Rechtfertigungsterminologie übertragen heißt dies: Der Mensch wird allein im Glauben gerecht gemacht. Aber glaubend setzt er sich einen Gegenüberstand, der ihn hindert, Christus zu vereinnahmen. Insofern sind Glaube und Kirche zugleich gegeben: *Glaube* als rechtfertigendes Vertrauen; *Kirche* – nämlich sakramental verbürgte Verkündigung – als Garantie, auf die *iustitia aliena* Christi bezogen zu bleiben.

Ich möchte abschließend mit einer zweiten zur Versöhnung ermunternden Skizze auf die Kritik Eberhard Jüngels eingehen: Jüngel befürchtet, bestimmte biblische Theologumena könnten katholischerseits gegen den zentralen Rechtfertigungsgedanken ausgespielt werden. Er sucht deshalb zu verhindern, die in der Gemeinsamen Erklärung genannten „weiteren Kriterien“, denen sich Katholiken verpflichtet wissen wollen²², dem Geltungsbereich der Rechtfertigungslehre zu entziehen.

Darauf ist zunächst einmal zu antworten: Obwohl in der Bibel die Nähe Gottes zum Menschen als eine Neue Schöpfung, als Heiligung, Befreiung oder mit Hilfe anderer Begriffe und Bilder beschrieben wird, kann eine Konkurrenz zum rechtfertigenden Glauben gar nicht aufkommen. Denn die Kategorien „Neue Schöpfung“ etc. und „rechtfertigender Glaube“ sind auf je verschiedenen Ebenen angesiedelt: Während die Rede von der „Neuen Schöpfung“ einen Zustand bezeichnet, den die Beziehung zu Christus herbeiführt, gibt die „Glaubenskategorie“ an, wie ein solcher Zustand auf den Menschen appliziert wird. Eberhard Jüngel ist sich dieser Ebenendifferenz sicherlich bewußt, hat sie

²¹ CA, Art. VII: BSELK Nr. 13.

²² GE 18.

aber in seinem Beitrag nicht deutlich markiert. Ich möchte darum sein Anliegen aufgreifen und es dem ökumenischen Bewußtsein *beider* Konfessionen anempfehlen:

Wenn es um die Frage geht, *wie* der Mensch mit Gott in Berührung kommt, kann es zum rechtfertigenden Glauben keine Alternativen geben²³. Gilt es aber zu beschreiben, welche *Folgen* der Glaube hat und in welche Verfassung er den Menschen versetzt, steht ein wahres Arsenal verschiedener Theologumena zur Verfügung: Gewiß ist der glaubende Mensch eine „Neue Schöpfung“, gewiß ist er geheiligt und befreit. Luther selbst vermeidet in seinen beiden Katechismen die Rechtfertigungsterminologie und beschwört stattdessen die gnadenhaft gewirkte Erhöhung des Christenmenschen²⁴. Aber der Glaube bleibt bei alledem als der entscheidende Modus der Applikation unbestritten: Erst unter der *Voraussetzung* des Glaubens, der sozusagen wie ein Vorzeichen die Tonart des biblischen Wortes bestimmt, entfalten die biblischen Hymnen auf das Geschenk der Erlösung ihre Klangfülle. Es wäre darum auf katholischer Seite unlauter, der Gemeinsamen Erklärung zuzustimmen, um dann doch im Blick auf vermeintlich glaubensunabhängige Erlösungskategorien die Rechtfertigungslehre zu relativieren. Damit täten sich Katholiken – obwohl es berechtigt ist, den Stellenwert der Rechtfertigungslehre im Kontext vor allem der paulinischen Theologie zu überdenken²⁵ – einen schlechten Dienst: Sie würden den ganzheitlichen Glaubensbegriff des Neuen Testaments und ihrer eigenen Tradition empfindlich schmälern. Als eine „umfassende personale Selbstüberantwortung und Selbstentäußerung ist der Glaube die einzig entsprechende Antwort auf die Selbstentäußerung und Selbstüberantwortung Gottes in Jesus Christus“²⁶. Sämtliche Erlösungskategorien der Schrift blieben in einer merkwürdigen Weise ortlos, buchstäblich utopisch, wenn sie nicht Menschen zugesagt wären, die glaubend ihre ganze Existenz auf Christus gegründet haben. Der Zuspruch, geheiligt zu sein, hänge wie ein um viele Nummern zu groß geratener Mantel über den Schultern von Menschen, die einen ganzheitlichen, den Mut

²³ Vgl. hingegen die Aussage von A. KLEIN u. a. (Anm. 2): „Die Rechtfertigungslehre wird ideologisiert, wenn sie in unbiblischer Weise verabsolutiert wird und alle anderen Heilsbegriffe des Neuen Testaments und des Paulus durch einen rechtfertigungstheologischen Vorschaltfilter gepreßt werden“: epd-Dokumentation 46 (1997) 67.

²⁴ Darauf weist E. JÜNGEL zu Recht hin: Um Gottes willen – Klarheit!, 402.

²⁵ So E. BISER, Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungslehre?: StZ 123 (1998) 375–385, bes. 375 f.

²⁶ M. SEYBOLD, Gnade und Heil (CLH 18), Augsburg 1973, 42.

zur Entäußerung anbietenden Glaubensakt für unnötig halten oder gar verweigern.

Übrigens scheint mir das Stichwort „Entäußerung“ für die Beschreibung des rechtfertigenden Glaubens sehr hilfreich zu sein. Das lutherische *sola fides* bildet sozusagen die Hohlform der Grundsätze *solus Christus* und *sola gratia*: Weil das Entscheidende der Erlösung von Gott kommt – nämlich Gerechtigkeit und Liebe *coram Deo* –, muß der menschliche Glaube als ein reines Empfangsorgan dienen. Christinnen und Christen glauben nicht, um sich damit brüstend vor Gott zu stellen. Ein Glaube, der sich radikal an Christus orientiert und alles von ihm erwartet, führt im wahrsten Sinn des Wortes zur *Entäußerung*: Von außen, nicht von innen kommt auf den Menschen zu, was ihn gerecht macht. Der nach außen gerichteten, selbstvergessenen Haltung des Glaubenden aber entspricht das ungehinderte Wirken der Gnade. Diese heißt in der Gemeinsamen Erklärung *Heiliger Geist*, und Martin Luther hat sie im Großen Katechismus schlicht *Heiligung* genannt²⁷.

Wer einen wachen Blick auf spirituelle Traditionen der Zeit vor Luther, etwa des Hohen Mittelalters, wirft, wird entdecken, daß das Bewußtsein, glaubend von sich selbst wegsehen zu müssen, um für die rechtfertigende Gegenwart Gottes bereitet zu sein, eine tragende Rolle gespielt hat. Ich nenne nur einen Namen aus dem zwölften Jahrhundert: Bernhard von Clairvaux. In Bernhards Schriften gibt es Stellen, die sich geradezu wie Kurzformeln der reformatorischen Lehre von der „Rechtfertigung aus Glauben“ lesen. Beispielsweise sinniert der Zisterzienserabt in seinem Werk „De diligendo Deo“ im Blick auf den glaubend und liebend auf Gott hin orientierten Menschen: „Wer ... nichts Eigenes mehr hat, dessen ganzer Besitz gehört Gott; was aber Gott gehört, kann nicht unrein sein“²⁸. Ich konfrontiere die Notiz Bernhards mit einer Aussage lutherischer Theologen unserer Tage: „Im Glauben“ wird die Gerechtigkeit Christi menschliche Gerechtigkeit, „jedoch so, daß sie die Gerechtigkeit Jesu Christi bleibt: außerhalb des Menschen begründet (*extra nos*) und insofern ihm fremd (*iustitia aliena*)“. Das heißt: Der „Glaubende wird in Christus versetzt, so daß dieser selbst das neue Sein des Sünders ist“.

Dieser Satz stammt aus einem Resümee der Göttinger Theologischen Fakultät über die Rechtfertigung aus dem Jahr 1991 (die sich seinerzeit sehr kritisch über die Ergebnisse des Projektes „Lehrverurtei-

²⁷ Art. III: BSELK Nr. 740.

²⁸ De diligendo Deo 35; G. B. WINKLER, Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke I, Innsbruck 1990, 135.

lungen – kirchentrennend?“ geäußert hat)²⁹. Ich sehe nicht, worin er sich – im Blick auf das Wesen des Glaubens als liebende Gottesbeziehung – von der Auffassung des mittelalterlichen Mönchs unterscheidet. Ich sehe darum auch nicht, daß die Frage nach der Rechtfertigung allein „aus Glauben“ die Konfessionen nach wie vor trennen soll: Ohne einen Glauben, der sich vertrauensvoll nach dem Fremden und doch so Nahen ausstreckt, kann niemand – ob Protestant oder Katholik – von Freiheit, Erlösung, Liebe oder Neuer Schöpfung reden. Meines Erachtens ist die Gemeinsame Erklärung einen guten Weg gegangen. Und wenn es wegen ihr zu einem neuen Streit gekommen ist, so zwingt dies dazu, gedanklich noch tiefer zu greifen. Aber darüber sollte man konkrete Schritte nicht versäumen.

²⁹ D. LANGE (Hg.), *Überholte Verurteilungen?*, 29.

BEESTERMÖLLER, Gerhard: Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatssolidarität, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1995, 169 Seiten, geb. 69,- DM.

Genügt zur Wahrung des Friedens die bloße Ächtung des Krieges, ohne daß die einzelnen Staaten zu weiteren Einschränkungen ihrer Souveränität bereit sind, sondern auf deren voller Beibehaltung Wert legen, da sonst ihr Selbstbestimmungsrecht verletzt würde? Diese Philosophie lag der Konzeption des Völkerbundes nach dem Ersten Weltkrieg zugrunde. Nicht das faktische Scheitern dieser Idee ist der Inhalt des hier zu rezensierenden Buches. Es ist vielmehr die Darlegung des philosophischen Hintergrunds und das Aufdecken ihrer prinzipiellen Schwächen. Im ersten Kapitel der Studie – einer mit insgesamt 160 Seiten eher ungewohnt, aber auch sympathisch kurzen Habilitationsschrift für das Fach „Christliche Gesellschaftslehre“ an der Universität Freiburg werden die Vorstellungen Kants in seiner Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ ausführlich dargelegt (19–93). Sie können zu Recht als die geistige Quelle der Völkerbundsidee gelten, wie sie vom amerikanischen Präsidenten Wilson im Ersten Weltkrieg entwickelt wurde und kurz danach ihre Verwirklichung gefunden hat. Den Einfluß Kants auf Wilson und die von diesem geleistete Umsetzung ist sodann der Inhalt des zweiten Kapitels (94–142). In einem dritten Kapitel (143–150) schließlich wird die Schwäche des Konzepts angesprochen, die vor allem darin gesehen wird, daß die einzelnen Staaten sich nicht zur Einrichtung eines internationalen Schiedsgerichts mit weitgehenden Rechten entschlossen haben. Auch die Gleichsetzung von Nation und Staat hält der Verfasser für bedenklich; damit würden vor allem für Länder mit ethnischen Mischgebieten, wie sie etwa derzeit auf dem Balkan gegeben sind, keine Lösungen geboten.

Die Darlegung ist sehr solide; es werden wertvolle und aktuelle Hinweise geboten und interessante Zusammenhänge aufgezeigt; die Sprache ist ungekünstelt und unmittelbar verständlich. Was nicht recht befriedigt, ist der Schluß der Arbeit oder doch zumindest die dafür gewählte Überschrift („Erste Überlegungen zu einem Dialog der katholischen Friedenslehre mit der Völkerbundsidee“); sie läßt mehr erwarten, als nachher tatsächlich gesagt wird. Es vermag dies freilich nur wenig den Wert des Buches zu mindern: den Blick geschärft zu haben für die Vorzüge und Schwächen einer Idee, die in diesem Jahrhundert eine mit großen Hoffnungen verbundene Realisierung gefunden hat, aber auch ihre Niederlage erleben mußte. Der letzte Grund für das Scheitern der Idee war nach Meinung des Verfassers eine zu extreme Vorstellung vom Freiheits- und Selbstbestimmungsrecht der einzelnen Staaten. Nach der Lektüre drängt sich an Fragen dem Rezensenten vor allem zweierlei auf: 1. Ob ein Konzept, das diese Mängel vermeidet, den Frieden tatsächlich besser zu sichern vermag? Und 2. ob die Verhältnisse im kleinen ähnlich krank können: daß eine zu starke Betonung der eigenen Freiheit und Autonomie sich am Ende als unfähig erweist, die zerstörerischen Kräfte und Tendenzen im Menschen zu bändigen?

Helmut Weber, Trier

BRUCH, Richard: Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von der Tugendethik zur Pflichtethik. Tübingen-Basel: A. Francke Verlag 1997, XII u. 319 Seiten, kart., 84,- DM.

Der im neunten Lebensjahrzehnt stehende Autor, der sich schon früher als ein exzellenter Kenner der Geschichte der Moraltheologie erwiesen hat, legt mit seinem neuesten Werk eine Arbeit vor, die hohe Anerkennung und Bewunderung verdient. Eine zentrale Thematik der philosophischen wie theologischen Ethik wird mit größter Sorgfalt und unter außergewöhnlich breiter Beachtung der entsprechenden Literatur auf ihre geschicht-

lichen Quellen und deren Rezeption im deutschsprachigen katholischen Raum des 18. Jahrhunderts hin untersucht und dargestellt. Näherhin geht es um die Auseinandersetzung katholischer Autoren mit der neuen Konzeption des Naturrechts, wie sie, beginnend mit Grotius, in der nichtkatholischen Welt entwickelt wurde. Das Neue bestand vor allem darin, daß Naturrecht erstmals als eigene Thematik behandelt wurde, ein besonderer Akzent auf System und Ordnung lag und verstärkt die Sphäre des Individuums zur Sprache kam.

In einem ersten Teil der Arbeit („Einführung“ S. 5–54) werden zunächst – nach einer kurzen Schilderung der vorausgegangenen Entwicklung – die sechs Hauptvertreter der neuen ausdrücklichen Naturrechtslehre vorgestellt: mit knappen biographischen Angaben und einer ausführlichen Wiedergabe ihrer wichtigsten Ansichten. Danach bringt ein größerer zweiter Teil, der den Titel „Literargeschichte“ trägt (S. 55–174), die Reaktion und Antwort von über 40 katholischen Autoren, gewöhnlich in chronologischer Reihenfolge, aber auch noch einmal aufgeteilt in sieben Abschnitte, die jeweils unterschiedliche Arten der Reaktion benennen. Auch hier finden sich zu den einzelnen Autoren wiederum kurze biographische Daten, doch das Schwergewicht liegt erneut auf der gründlichen und minutiösen Schilderung der Hauptgedanken des jeweils Stellung Nehmenden. Bereits auf diese Weise entsteht ein äußerst buntes und informationsreiches Bild der katholischen Position und Positionen. Gleichwohl fügt der Verf. noch einen ausführlichen dritten Teil hinzu, in dem er unter dem Titel „Thematische Durchblicke“ (S. 75–292) die vorgelegten Konzeptionen auf zehn konkrete Aspekte hin untersucht und zusammengestellt, was von den einzelnen Autoren speziell dazu gesagt wird: etwa zur Frage der Erkennbarkeit, der Gewißheit, der Verpflichtung oder auch, dies sehr ausführlich, zum Problem und der Benennung eines letzten Prinzips des Naturrechts.

Die Ausführungen bezeugen eine immense Kenntnis der einschlägigen Literatur; der Verf. hat seine Autoren nicht nur tatsächlich gelesen, sondern auch, wie so manche Bemerkung zeigt (so etwa S. 75 f. 88, 125 f., 129, 157), akribisch analysiert und eingehend beurteilt. Es müssen Jahre eines intensiven Studiums dahinter stehen. Zugleich wird ein außergewöhnliches Maß an Sorgfalt deutlich. Trotz der enormen Fülle der Daten, Belege und Angaben scheinen so gut wie keine Fehler zu unterlaufen; man ist immer wieder erstaunt, wie exakt der Verf. seinen Text dokumentiert und gestaltet. Gewiß fehlen Druckfehler und kleinere Unachtsamkeiten nicht völlig, sind jedoch äußerst selten (so müßte es S. 155 wohl *Benedikt* Stattler heißen statt Benjamin). Aus der Vielzahl der Ergebnisse sei abschließend nur zweierlei genannt. Das eine ist die Beobachtung, daß der wenig biblische Gehalt der Thematik im protestantischen Raum zum Rückzug der Theologen aus dieser Thematik geführt hat, so daß sich nicht zuletzt von daher erklärt, daß das naturgesetzliche Denken in der protestantischen Theologie eine deutlich geringere Rolle spielt als in der katholischen. Das andere ist der Hinweis auf die Existenz von Voluntarismus (etwa bei Pufendorf) auch im Naturrechtsdenken, das gewöhnlich so betont als Phänomen des Rationalismus gilt. Schon dieser eher beiläufig aufgezeigte Sachverhalt macht deutlich, wie differenziert die Vorstellungen zum Naturrecht gewesen sind und daß Vereinfachungen im Urteil darüber tunlichst zu meiden wären. Im Aufweis eben dieser vielen Schattierungen dürfte nicht zuletzt der Wert dieser äußerst verdienstvollen Studie liegen.

Helmut Weber, Trier

GLEIXNER, Hans: *Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997, 120 Seiten, kart., 24,80 DM.

Das Fragezeichen des Titels wird über der Lektüre dieses sehr lesbaren Büchleins immer fraglicher; in der Reflexion am Ende der Ausführungen wird es denn auch ausdrücklich

negiert (vgl. S. 105 f., 115). Inhalt der Darlegungen ist die Vorstellung von vier kirchenamtlichen Texten zur Moral, verbunden jeweils mit einem kurzen Urteil, in dem zwar immer auch einige kritische Momente angesprochen werden, aber überwiegend positive Aspekte der jeweiligen Dokumente zur Sprache kommen. Im einzelnen geht es um vier Texte, um die beiden offiziellen Katechismen – um den römischen von 1992 und den deutschen von 1995 – sowie um die beiden Enzykliken „*Veritatis Splendor*“ von 1993 und „*Evangelium vitae*“ von 1995; im Falle der Katechismen findet allerdings, dem Thema der Veröffentlichung entsprechend, nur der jeweilige „Moralteil“ Beachtung. Der Autor zeigt sich wohlthuend aufgeschlossen für die Ziele und Anliegen der vier Lehrtexte und bekundet deutlich seine Sympathie für sie. Damit bietet er ein heute bei uns eher seltenes Beispiel dafür, daß diese Texte sehr wohl auch mit mancherlei Gewinn gelesen werden können. Das Ziel der Darstellung selbst ist nach eigenen Worten des Autors „kein Ersatz“ für die Lektüre der neuen kirchlichen Lehräußerungen, sondern eine „Einladung“ dazu.

Helmut Weber, Trier

GATZ, Erwin: Geschichte des Kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Band III. Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke. Freiburg: Herder Verlag 1994, 317 Seiten, geb., 58,- DM.

Das hier zu besprechende Werk gehört zu einem von Erwin Gatz initiierten und betreuten editorischen Großprojekt. Dieses hat sich zur Aufgabe gestellt, „die Entwicklung der deutschsprachigen katholischen Seelsorge seit dem Ende des 18. Jahrhunderts“ (Klappentext) zu untersuchen und Alltag und „Lebenswirklichkeit in den Gemeinden detailliert“ zu behandeln (ebd.). Der vorliegende dritte der auf insgesamt sechs Bände konzipierten Reihe gliedert sich entsprechend der im Untertitel genannten Themenfolge in drei Teile. Der erste Teil (S. 43–142) widmet sich dem Thema Diaspora. Er folgt nach einleitenden Überlegungen zum Diasporabegriff der Chronologie, beginnend mit der Situation vor der Säkularisation und endend mit den Entwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg, und zwar in beiden deutschen Staaten. Ein Kapitel beschäftigt sich darüber hinaus mit der inländischen Mission in der katholischen Schweiz, ein weiteres mit den nordischen Missionen. Der zweite Teil (S. 145–212) zeichnet die Entwicklung der ökumenischen Bewegung von ihren Anfängen in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts bis zur Gegenwart nach. Jeweils eigene Kapitel thematisieren den Sachverhalt für die DDR, Österreich und die Schweiz. Der dritte Teil (S. 215–305) greift zeitlich weit in die frühe Neuzeit zurück und verfolgt von dieser Zeit an zunächst in knappen Zügen und für die Zeit des 19. und 20. Jahrhunderts dann ausführlicher die ideelle und organisatorische Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsarbeit.

Aus der Fülle der mitteilenswerten Inhalte seien in stichwortartiger Kürze einige Tendenzen herausgehoben. Es ist zunächst auf die wichtige Rolle der Rekonfessionalisierung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowohl für die Entwicklung des Diasporabewußtseins wie des Missionsbewußtseins unter den deutschen Katholiken hinzuweisen. Auffallend ist auch, wie sehr die Seelsorge immer wieder durch demographische Entwicklungen und die großen Migrationen bestimmt wurde. Jedesmal hing viel davon ab, ob es gelang, rasch und flexibel auf die veränderte Situation zu reagieren. In diesem Zusammenhang muß auch der weniger bekannte Umstand Erwähnung finden, welch wichtige Rolle dem amtlich gestützten Einsatz von Laien (neben dem Einsatz von Priestern und Ordensleuten) zukam, wenn krisenhafte Situationen große seelsorgliche Herausforderungen an die Seelsorge stellten (NS-Zeit; Diasporagebiete der DDR).

Angesichts der vielen Vorzüge können und sollen die wenigen kritischen Anfragen an den Band seine eminenten Verdienste nicht in Frage stellen. Ein erster Einwand betrifft

die thematische Zusammenstellung. Unzweifelhaft hat jeder der behandelten Gegenstände eine substantielle Erörterung verdient, dennoch fragt sich der Leser, was eigentlich die gemeinsame inhaltliche Basis der drei Themenfelder Diaspora – Ökumene – Mission ist. Nicht ohne weiteres dürfte insbesondere die Verbindungslinie Mission – Ökumene verständlich sein. Tatsächlich ist eine enge Verzahnung der drei Teile auch bei der Lektüre der Beiträge nicht zu erkennen. Immerhin sucht die vom Herausgeber mitverfaßte Einleitung (S. 19–36) dankenswerterweise einige Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Themenfeldern aufzuzeigen. Die Vielzahl der wichtigen Informationen kann zum anderen nicht ganz vergessen machen, daß sie sich weit überwiegend nicht mit der konkreten Alltagsexistenz der Katholiken oder der konkreten Verankerung des Missionsgedankens oder der ökumenischen Bewegung in der Lebenswirklichkeit der Gemeinden beschäftigen, was dem eingangs zitierten Anspruch der Reihe widerspricht. Im Mittelpunkt steht meist der institutionell organisatorische Aspekt, der sicher auch große Beachtung verdient.

Alles in allem ist mit diesem Band ein weiterer wichtiger Baustein vorgelegt worden, der dazu beiträgt, die Entwicklung des katholischen Lebens im 19. und 20. Jahrhundert in seinen vielfältigen Dimensionen besser kennenzulernen und zu verstehen. Es ist sehr zu wünschen, daß die folgenden Bände rasch erscheinen, um das imponierende Werk zu komplettieren.

Bernhard Schneider, Trier

HEINTEL, Erich: Gesammelte Abhandlungen, Bd. 5, Zur praktischen Vernunft I: Zum Begriff der Freiheit, des Handelns und der Ethik, Bd. 6, Zur praktischen Vernunft II: Zum Begriff der Geschichte, der Politik und der Erziehung, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog 1996, zusammen 911 Seiten, geb. je 98,- DM.

Nach den beiden Bänden zu Theologie und Religionsphilosophie (TThZ 105 (1996) 157–159) liegen nun die Abhandlungen des Wiener Philosophen zur praktischen Vernunft vor. Damit werden eine Reihe größerer und kleinerer Arbeiten Heintels neu zugänglich gemacht, die im Laufe von mehr als einem halben Jahrhundert entstanden. Etliche haben nichts von ihrer Aktualität verloren und verdienen in besonderer Weise gerade auch das Interesse des Theologen. Im 5. Band bilden die Aufsätze über die freiheitliche Selbstbestimmung, die ontologische und transzendente Ethikbegründung und das Theorie-Praxis-Problem zusammen eine vorzügliche Einführung in die zentralen Grundlegungsfragen der Ethik. Dabei ist es das Anliegen Heintels, im Begriff des Menschen den ontologischen Ansatz der Aristoteles-Tradition und den transzendentalen Ansatz Kants systematisch aufeinander zu beziehen und aus diesem Bezug Ethik zu begründen, wobei einerseits Leibniz und andererseits Hegel eine Schlüsselrolle spielen. Das führt zum einen zur Kritik an bestimmten naturrechtsethischen Positionen, zum andern zu einer konsequenten Ablehnung psychologischer, soziologischer oder biologischer Reduktionismen, in welchen die eigenständige Bedeutung der Moralitätsbewandtnis der Destruktion verfällt. In der thematischen Vielfalt des 6. Bandes kommt den Abhandlungen zur Geschichtsphilosophie und zur Hermeneutik besondere Bedeutung zu, darunter dem vielzitierten Aufsatz „Wie es eigentlich gewesen ist“ aus 1960, der eine vorzügliche Einführung in die Thematik bildet. Hervorzuheben ist auch Heintels Rezension zu Gadamers „Wahrheit und Methode“. Wie ein Vermächtnis wirkt die späte Abhandlung „Zum Begriff des Gewissens im Gesamttraum der Humanität“ aus 1995. Eine Fülle prägnanter und zum Teil brillanter Skizzen bietet der Anhang B „Kurzgefaßtes für Zeitungen und Zeitschriften“ mit kleinen Arbeiten zwischen 1957 bis 1977, welche die verschiedensten Themen der Philosophie behandeln, wobei der springende Punkt der Fragestellung in leicht verständlicher und didaktisch griffiger Weise souverän vermittelt wird.

Beide Bände bieten miteinander eine reiche und vielseitige Palette zur Thematik der praktischen Vernunft, wobei man sich wie bei den früheren Bänden fragen kann, ob ein solcher Grad der Vollständigkeit erstrebenswert war. Der philosophisch interessierte Theologe begegnet in diesen Bänden einem großen christlichen Philosophen, der unbeirrt von philosophischen Moden aus der Mitte der *philosophia perennis* heraus denkt. Wer sich auf die nicht immer leichte, aber immer gut lesbare Lektüre einläßt, wird wichtige Zusammenhänge neu begreifen lernen und dabei viele Anregungen und manches geistige Vergnügen erfahren.

Arno Anzenbacher, Mainz

KÖRNER, Bernhard: Melchior Cano *De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. Graz: Styria Medienservice 1994. geb. 448 Seiten. ÖS. 590,-.

Der Tübinger Fundamentaltheologe Max Seckler veröffentlichte 1987 in der Festschrift für Kardinal Ratzinger (*Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*) den Aufsatz: Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der *Loci theologici*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit. Jetzt liegt zu den *Loci theologici* des Melchior Cano (1509–1560) eine Tübinger Habilitationsschrift vor, die von Seckler begleitet wurde. Das Buch umfaßt ein Vorwort, drei Teile, zwei Anhänge, ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister. Der erste Teil der Arbeit dient der Hinführung. Es wird die Cano-Interpretation in unserem Jahrhundert besprochen, der geistes- und theologiegeschichtliche Hintergrund des Wirkens des Spaniers aufgezeigt und über Leben und Werke des Dominikaners Auskunft gegeben. Der zweite und umfangreichste Teil der Arbeit ist der Darstellung und Interpretation der 12 Bücher *De locis theologicis* gewidmet, und zwar in vier Kapiteln. Im ersten Kapitel werden das Prooemium und das erste Buch (vgl. den Text in Anhang I) behandelt. Im zweiten Kapitel werden die von Cano in den Büchern II bis XI erläuterten zehn theologischen Orte untersucht: die Autorität der Heiligen Schrift, die Autorität der Überlieferungen Christi und der Apostel, die Autorität der Gesamtkirche, die Autorität der Konzilien, die Autorität des Apostolischen Stuhles, die Autorität der Kirchenväter, die Autorität der scholastischen Theologen (sowie der Kanonisten), die natürliche Vernunft, die Autorität der Philosophen und die Autorität der menschlichen Geschichte. Im dritten Kapitel wird der Inhalt des 12. Buches analysiert. Im vierten Kapitel wird die theologische Leistung Canos gewürdigt. Der dritte Teil der Arbeit trägt die Überschrift: Prolegomena zur weiteren Rezeption der Lehre von den *Loci theologici*. Hier werden vor allem das Schema „*De fontibus revelationis*“ (vgl. den Text in Anhang II) für das II. Vaticanum und die Konzilskonstitution „*Dei verbum*“ ausgelegt. Außerdem werden vierfache Optionen einer heutigen theologischen Erkenntnislehre auf der Basis von Canos theologischen Orten formuliert, nämlich erstens für Autorität und Tradition, dann für Argumentation und die Untrennbarkeit von Verbürgung und Verstehen in der Glaubenserkenntnis, ferner für erkenntnistheoretische Katholizität, den Vorrang der Heiligen Schrift und die bekenntnistheoretische Glaubensregulierung, und endlich für den Einsatz der Vernunft in der Theologie und für eine Sonderstellung des *consensus theologorum*.

Die vorgestellte Untersuchung beeindruckt durch die sorgfältige Analyse der Texte und die genaue Herausarbeitung der Intentionen und Anliegen des spanischen Theologen, durch die philosophie- und theologiegeschichtliche Einordnung der theologischen Orte Canos und durch die umsichtigen Bemerkungen zum heutigen Verständnis von Kirche, Theologie und theologischer Erkenntnislehre. Vf. erwähnt (S. 349) den zuletzt in Löwen lehrenden englischen Kontroverstheologen Thomas Stapleton (1535–1598) mit seinem von Cano beeinflussten Werk über die „*principia fidei doctrinalia*“. Diese Schrift hielt Scheeben für teilweise noch bedeutender als Canos *De locis theologicis* (vgl. H. Schützeichel, Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas

Stapleton. Ein Beitrag zur Geschichte der Kontroverstheologie im 16. Jahrhundert. Trier 1966). Mit seiner Habilitationsschrift hat Vf. eindrucksvoll gezeigt, daß der Rückweg in die Geschichte ein anregender Weg ins wirklich Zeitgemäße (Vorwort) sein kann.

H. Schützeichel, Trier

MÜLLER, Wolfgang W.: Die Gnade Christi. Eine geschichtlich-systematische Darstellung der Gnadentheorie M. J. Scheebens und ihrer Wirkungsgeschichte (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung 48. Band). EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 1994. 366 Seiten, Ln. 82,- DM.

Diese Münchener Habilitationsschrift (Gerhard L. Müller, Peter Neuner) gliedert sich in drei Hauptteile. Im ersten Hauptteil wird der zeitgeschichtliche und theologiegeschichtliche Ort der Theologie Scheebens bestimmt. Als hermeneutischer Schlüssel für diese Einordnung gilt das Schema der beiden Pole „Identität“ und „Wandlung“. Im zweiten und umfangreichsten Hauptteil wird die Gnadentheorie Scheebens dargestellt, und zwar zuerst genetisch, d. h. gemäß der zeitlichen Reihenfolge der Werke „Natur und Gnade“, „Die Mysterien des Christentums“ und „Handbuch katholischer Dogmatik“, und dann systematisch. Im dritten Hauptteil wird den Wirkungen und Einflüssen Scheebens bei den nachfolgenden Theologen nachgegangen. Auch werden Desiderate und Postulate einer modernen Gnadentheologie formuliert. Dabei wird die Gnadentheorie Scheebens als Inspiration und Korrektiv für die heutigen gnadentheologischen Entwürfe herausgestellt.

Die Arbeit hat ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis, aber keine Register. Die 251 Anmerkungen sind sehr reichhaltig, und zwar hinsichtlich der angegebenen Literatur und hinsichtlich der zusätzlichen Informationen und Erläuterungen. Die Arbeit beeindruckt durch die klare Grundkonzeption, durch die deutliche Herausarbeitung der Anliegen und Intentionen Scheebens, durch die erhellende Einführung in das Denken und die Theologie des 19. Jahrhunderts und durch die gute Kenntnis der theologischen und auch philosophischen Fragestellungen der Gegenwart. Bei der Interpretation Scheebens spielten die Veröffentlichungen des schon verstorbenen Augsburger Religionspädagogen Eugen Paul eine besondere Rolle, vor allem dessen Werk: *Denkweg und Denkform der Theologie von M. J. Scheeben*. München 1970. Es werden aber auch die entsprechenden Publikationen des Trierer Scheeben-Kenners Wilhelm Bartz (†1983) berücksichtigt und die von diesem erarbeiteten Elementarideen des Scheebenschen Denkens aufgegriffen: Autorität, Organismus, Übernatur (vgl. S. 102). Im dritten Kapitel des ersten Hauptteiles werden die Einflüsse auf die Theologie Scheebens genannt und in eigenen Paragraphen erläutert: Romantik, Römische Schule, Neuscholastik, Kirchenväter, Französische Theologie, Mystik und Heilige Schrift. Man vermißt hier die nachtridentinische Theologie, die nur erwähnt wird. Der zuletzt in Löwen lehrende englische Kontroverstheologe Thomas Stapleton (1535–1598) prägte maßgeblich Scheebens theologische Erkenntnislehre und seine Ausführungen über den Lehrapostolat der Kirche. Vf., ein Dominikaner, bezeugt mit seiner wichtigen Untersuchung die heutige Renaissance der Theologie des Kölner Dogmatikers Matthias Joseph Scheeben (1835–1888).

H. Schützeichel, Trier

NICOLAI DE CUSA OPERA OMNIA: Sermones Volumen XVII/3. Sermones II. Fasc.3 (Sermones XLIX-LVI). A Rudolf Haubst et Hermann Schnarr editi. 1996 52+4 Seiten Fadenheftung. Kartonierte 98,- DM.

Volumen XIX/1. Sermones IV. Fasc. 1 (Sermones CCIV-CCXVI) A Klaus Reinhardt et Walter Andreas Euler editi. 1996 96+4 Seiten Fadenheftung. Kartonierte 128,- DM.

Die Edition der auf vier Bände berechneten Edition der Predigten des Nikolaus von Kues ist wieder einen Schritt weitergekommen. Dies ist besonders zu bemerken, weil durch den

Tod des langjährigen und hochverdienten Herausgebers Rudolf Haubst eine tiefe, schwer auszufüllende Lücke für die Cusanus-Forschung entstanden ist. Nun hat Hermann Schnarr, bisher Mitarbeiter von Haubst, die Arbeit an einem Faszikel, den Haubst noch zusammen mit ihm in Angriff genommen hatte, zu Ende geführt. Es ist ein Teil des zweiten Bandes. Außerdem hat der neue Leiter der Gesamtpredigtedition, Klaus Reinhardt, zusammen mit Walter Andreas Euler den ersten Faszikel des vierten Bandes erstellt. Dieser enthält Predigten aus der Zeit, in der Cusanus Bischof von Brixen war. Das wird auch der Fall sein mit allen Predigten des geplanten dritten Bandes. Die Brixener Zeit – die Zeit des Diözesanbischofs Cusanus! – ist die Zeit seiner reichsten Predigtstätigkeit. So führt gerade der von Reinhardt und Euler herausgegebene Faszikel zu dem ganz wichtigen Feld der Bischofspredigten des Cusanus heran.

Hermann Schnarr hat in den „Vorbemerkungen“ darauf hingewiesen, daß die Praenotanda (die jeder einzelnen Predigt einleitend vorausgestellt sind), die Textgestaltung der hier edierten Sermones und die Apparate von Sermo XLIX (das heißt besonders der im Faszikel enthaltenen ersten großen Marienpredigt) von Rudolf Haubst mit ihm erarbeitet worden sind. Bedenkt man, mit welcher Sorgfalt und theologischen Tiefe Haubst in seinem letzten großen Werk, den „Streifzügen“ in die cusanische Theologie (1991) gerade den mariologischen Abschnitt (430–460) gestaltet hat, so erscheint als schöne Fügung, daß er auch seine Arbeit an der Edition der Predigten des Cusanus bei einer mariologischen Predigt aus der Hand gelegt hat. Schnarr zeigt in den Vorbemerkungen die Schwierigkeit der Datierung einzelner Predigten auf, aber auch die Sorgfalt, mit der diese überwunden wurden. Zunächst zu den marianischen Predigten. Der Gegensatz von Gnade und Unerlöstheit wird kerygmatisch beleuchtet durch den Gegensatz von „Ave“ und „Wehe“ (Predigt 49). In der kurzen Predigt 50 wird dann der Heilige Geist als Spender des Lebens der Gnade gepriesen. Die Predigt zum Fest Mariä Himmelfahrt (55) erklärt die Gnade eschatologisch. Sie ist das eine Notwendige. Der Bezug auf das Eine im neuplatonischen Sinn tritt hier zurück. Predigt 52 bis 53 behandeln grundlegende christologische Themen: die Predigt 51 zum Palmsonntag das Königtum Christi, die beiden Karfreitagspredigten „die Mittlerfunktion (Christi) zur Erlangung der Reiches Gottes“ (vgl. Schnarr in den Vorbemerkungen). Letzterer sieht in Predigt 53 überdies „Ansätze für eine narrative Theologie“. Die soteriologischen Predigten sind sorgfältig analysiert in dem bald erscheinenden Werk über die „Soteriologie des Nikolaus von Kues“ von Albert Dahm. Interessant ist die Thematik von Predigt 54 zum Fest von Maria Magdalena. Schnarr bemerkt: „Der zweite Teil gleicht einem systematischen Traktat über die Sünde.“ Interessant ist nicht nur das Thema (Cusanus hat also sehr wohl über Sünde theologisch reflektiert!), sondern die Deutlichkeit, mit der hier das kerygmatische Grundanliegen erkennbar ist, vom Liturgischen, ja vielleicht sogar vom Volkstümlichen, zu wesentlichen theologischen Themen durchzudringen. Mit Schnarr wird man sicher bedauern, daß der dritte Teil der Predigt nicht ausgeführt wurde, der über Vergebung der Sünden handeln sollte.

Wie in den bisherigen Faszikeln der Predigtedition sind auch dem ersten von Klaus Reinhardt und Walter Andreas Euler herausgegebenen Faszikel des vierten Bandes Vorbemerkungen beigelegt. Ähnlich wie die von Rudolf Haubst (und Hermann Schnarr) verfaßten Vorbemerkungen bieten sie eine glänzende Einführung zu den im Faszikel selbst enthaltenen Predigten. Wünschenswert ist sicher, daß nach Vollendung der Edition sämtliche Vorbemerkungen in einem eigenen Bändchen zusammengefaßt werden, zumal sie jetzt recht unauffällig jeweils auf den Innenseiten des Umschlages untergebracht sind. Zunächst wird zusammenfassend vorgestellt, welche Predigten der vierte Band der Edition enthalten soll: die Hälfte der Predigten, die Cusanus in seiner Brixener Zeit gehalten hat, und fünf Predigten aus seinen römischen Jahren. Im vorliegenden Faszikel sind Pre-

digten eines ziemlich kurzen Zeitschnittes enthalten: vom Michaelstag 1456 bis zum Fest Epiphanie 1456. Die erste Predigt wird von Cusanus bezeichnet als *sermo primus omnium atque fundamentalis*. In ihr handelt er theologisch eindringend über die gloria Dei. Theologisch bohrend ist ferner eine Predigt, die Cusanus über den Sinn der christlichen Verkündigung hält (207). „Nur diejenige Verkündigung, die aus der vom Geist Christi erleuchteten Einsicht des Predigers kommt, wird die Menschen überzeugen“ (vgl. Vorbemerkungen). Als Höhepunkt der Predigtreihe verstehen die Herausgeber die Epiphaniapredigt, in der Nikolaus „tiefe philosophisch-theologische Spekulation über Christus und Gott als ‚Wo‘ und als Ort aller Dinge“ anstellt (Vorbemerkungen). Für den theologisch interessierten Leser werden wieder sehr hilfreich sein die Angaben einer Gliederung und die Einteilung in Sinn-Abschnitte (Nummern). Die Quellenanalyse ist wie in den früheren Faszikeln mit großer Gewissenhaftigkeit durchgeführt und hat wieder zu einem reichen Ergebnis geführt. Erhellend für die Erkenntnis der Arbeitsweise des Cusanus ist seine intensive Benutzung der Heiligen Schrift, großer theologischer Autoren wie Thomas von Aquin, Meister Eckhart und anderer, aber auch von eher volktümlicher Prediglitteratur wie Aldobrandinus von Tuscanella und Johannes Herolt. Es wirft Licht auf die Tatsache, daß Cusanus zum Teil tief theologisch predigt, zuweilen aber auch sehr zeitgebundene Auffassungen vorträgt. Die Untersuchungen von Heinrich Pauli zu den Aldobrandinus-Zitaten in den Predigten des Nikolaus von Kues (vgl. MFCG 19, 163–182) zeigen an einem Punkt, wie umfangreich die Vorbereitungen für die Edition auch dieses Faszikels waren. Der Apparat III mit Querverweisen wird dankbar von allen begrüßt werden, die tiefer in die Gedankenwelt des Cusanus eindringen wollen.

Die beiden neu erschienenen Faszikel sind die ersten, die unter Leitung von Klaus Reinhardt vollendet worden sind. Sie beweisen, daß die Edition mit Gründlichkeit und mit großer Sachkenntnis fortgeführt wird. Der theologische Reichtum des Inhaltes der Predigten zeigt von Faszikel zu Faszikel eindringlicher, daß Nikolaus von Kues seine Predigten als Entfaltung und Darlegung seiner gesamten Theologie verstanden hat weit über das hinaus, was in seinen berühmten Traktaten an Theologie enthalten ist.

Reinhold Weier, Trier

RÖSSLER, Andreas: Welche Wahrheit braucht der Mensch? Zwischen Beliebigkeit und Unfehlbarkeit. Stuttgart: Quell Verlag 1997. 254 Seiten, Pb., 29,80 DM.

In unserer Zeit der postmodernen Beliebigkeit ist die Frage nach der Wahrheit um so dringlicher geworden. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Wahrheit, Wahrheit im Bereich des Geistigen und religiöser Wahrheit stellt der evangelische Theologe Rössler die Frage: Welche Wahrheit braucht der Mensch? Denn, so stellt er zu Recht fest, „für gelingendes und erfülltes Leben bedarf es der großen, umfassenden, bleibenden Wahrheit, von der wir bereits gepackt sind, wenn wir sie suchen“ (11). Man kann heute mit Rössler nicht genug daran erinnern, daß die Wahrheitsfrage auch in der Kirche unentbehrlich ist. Denn „die Kirche macht sich ... unglaublich, wenn sie zu einem weltanschaulichen Gemischtwarenladen wird, zu einem Markt der Beliebigkeit, wo alles einen Platz haben kann, bloß weil es in der Kirche Unterschlupf sucht, und wo es keine verbindliche Wahrheit mehr gibt“ (144). Pluralismus ist hier keine wirkliche Alternative. In diesem Sinne ist ernsthafter Zweifel immer auch schon Ausdruck der Wahrhaftigkeit, an die Wahrheit notwendig gebunden ist. – Wie schon andere Schriften des Verfassers, so besticht auch diese durch ihre Verständlichkeit. Sie richtet sich von daher immer schon an einen größeren Leserkreis.

Werner Schüßler, Trier

- ALBERT, Karl: Vom philosophischen Leben. Platon, Meister Eckhart, Jacobi, Bergson, Berdjaev. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 1995, 80 Seiten, brosch., 24,- DM.
- BAUER, Christoph: Melchior Zobel von Giebelstadt. Fürstbischof von Würzburg (1544–1558). Diözese und Hochstift Würzburg in der Krise. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 139. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1998, X und 636 Seiten, kart., 168,- DM.
- BECHINA, Friedrich: Die Kirche als „Familie Gottes“. Die Stellung dieses theologischen Konzeptes im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine „Familia-Dei-Ekklesiologie“. *Analecta Gregoriana*. Rom: Università Gregoriana 1998, XX und 626 Seiten, brosch., 68 000 Lit.
- BOGENSBERGER, Hugo/FERSCHL, Franz/KÖGERLER, Reinhart/ZAUNER, Wilhelm (Hg.): Erkenntniswege in der Theologie. Forum St. Stephan. Gespräche zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche, Band 10. Köln. Verlag Styria 1998, 272 Seiten, kart., 40,80 DM.
- BOTS, Jan: Mir geschehe nach deinem Wort. Meditationen zu den Sonntagsevangelien der Lesejahre A, B und C. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker 1997, 872 Seiten, 24 ganzseitige, 5 halbseitige vierfarbige Bilder, geb., 54,- DM.
- BREITBACH, Udo: Die Vollmacht der Kirche Jesu Christi über die Ehen der Getauften. Zur Gesetzesunterworfenheit der Ehen nichtkatholischer Christen. Rom: Università Gregoriana 1998, 289 Seiten, kart., 29 000 Lit.
- BRIESKORN, Norbert/WALLACHER, Johannes (Hg.): Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft? Mit Beiträgen von Birger P. Priddat u. a.: Globale Solidarität, Band 2, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1997, 192 Seiten, kart., 49,80 DM.
- BROER, Ingo: Einleitung in das Neue Testament, Band I. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur. Würzburg: Echter Verlag 1998, 228 Seiten, brosch., 48,- DM.
- CLARET, Bernd J.: Hoffnung in einer „zerbrochenen Welt“. Ein Antwortversuch auf die Sinnfrage. Offenbach a. M.: PHV Verlag M. Autengruber 1998, 140 Seiten, brosch., o. Pr.
- DOMINGUEZ REBOIRAS, Fernando: Gaspar de Grajal (1530–1575). Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 140. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1998, LIV und 744 Seiten, kart., 194,- DM.
- FEIGE, Gerhard/KÜHN, Ulrich (Hg.): Wege der Kirchen im Umbruch der Gesellschaft. Eine ökumenische Bilanz. Leipzig: St. Benno Verlag 1998, 184 Seiten, kart., 34,80 DM.
- HERZER, Jens: Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 103. Tübingen: Mohr Siebeck 1998, IX und 337 Seiten, geb., 168,- DM.
- KOLLETZKI, Claudia: „Christus ist unsere wahre Mutter.“ Feminine Konnotationen für Christus im Denken der Julian von Norwich. Frankfurter Theologische Studien, 56. Band. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1997, 355 Seiten, brosch., 72,- DM.

- LANGA, Pedro: *San Agustín y La Cultura*. Madrid: Editorial Revista Agustiniiana 1998, 347 Seiten, Paperback, o. Pr.
- MASINI, Mario: *Il Servo del Signore. Lectio divina dei carmi del profeta Isaia. Dalla Parola alla Vita*, 7. Milano: Paoline Editoriale Libri 1998, 415 Seiten, brosch., 24 000 Lit.
- MODE, Erwin/UNGER, Felix/WOSCHITZ, Karl M. (Hg.): *An-Denken. Festgabe für Eugen Biser*. Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste. Köln: Verlag Styria 1998, 610 Seiten, geb., 93,- DM.
- NAGEL, Ernst Josef: *Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente. Theologie und Frieden*, Band 13. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1997, 296 Seiten, geb., 69,- DM.
- PEKAREK, Marcel: *Absolutismus als Kriegsursache. Die französische Aufklärung zu Krieg und Frieden*. Theologie und Frieden, Band 15. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1997, 210 Seiten, geb., 69,- DM.
- RENAUD, Bernhard: *L'Alliance d'un Mystère de Miséricorde. Une Lecture de Exode 32-34*. Paris: Les Editions du Cerf. 1998. 336 Seiten, kart., 175 Ffr.
- SCHWAGER, Raymund: *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik. Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung*, Band 4. Münster: LIT Verlag 1997, 216 Seiten, brosch., 34,80 DM.
- TESTA, Benedetto: *Die Sakramente der Kirche*. Reihe: AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, Band IX. Paderborn: Bonifatius Verlag 1997, 346 Seiten, geb. 74,- DM.
- UTZ, Arthur F.: *Thomas von Aquin: Religion – Opfer – Gebet – Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkung und Kommentar*. Paderborn: Bonifatius Verlag 1998, 346 Seiten, kart., 68,- DM.
- VAAHTORANTA, Martti: *Restauratio Imaginis Divinae. Die Vereinigung von Gott und Mensch, ihre Voraussetzungen und Implikationen bei Johann Gerhard*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 41. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1998, 350 Seiten, kart., o. Pr.
- VEAUTHIER, F. Werner: *Kulturkritik als Aufgabe der Kulturphilosophie. Peter Wusts Bedeutung als Kultur- und Zivilisationskritiker*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 1998, XII und 436 Seiten, geb., 58,- DM.
- VORGRIMMER, Herbert: *Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie*. Band II. Münsteraner Theologische Abhandlungen. Altenberge: Oros Verlag 1998, X und 758 Seiten, geb., 120,- DM.
- WOLLBOLD, Andreas: *Kirche als Wahlheimat. Beitrag zu einer Antwort auf die Zeichen der Zeit*. Reihe Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Band 32. Würzburg: Echter Verlag 1998, 462 Seiten, brosch., 56,- DM.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

N 21 935 F

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Stefan Knobloch
Glaubensgeschichten
sind Lebensgeschichten

Heribert Wahl
Seelsorge in der Individualisierungs-Falle?
Pastorale Zu-Mutungen in der Spätmoderne

Andreas Wollbold
Spannung und Wandlung – Zwei Arten,
sich christlich im Handeln zu orientieren

Albert Dahm
Nikolaus von Kues zwischen Anselm
und Luther – Das cusanische Verständnis
unserer Erlösung

Franz Mussner
Die Bedeutung des Studienjahres
in Jerusalem für das Studium
des Neuen Testaments

Besprechungen

Neue theologische Literatur

107. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945
Paulinus Verlag, Trier

4 1998

INHALT

AUFSÄTZE

Stefan Knobloch: Glaubensgeschichten sind Lebensgeschichten	253
Heribert Wahl: Seelsorge in der Individualisierungs-Falle – Pastorale Zu-Mutungen in der Spätmoderne	262
Andreas Wollbold: Spannung und Wandlung – Zwei Arten, sich christlich im Handeln zu orientieren	283
Albert Dahm: Nikolaus von Kues zwischen Anselm und Luther – Das cusanische Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus nach Sermo I (1430)	300

KLEINERER BEITRAG

Franz Mussner: Die Bedeutung des Studienjahres in Jerusalem für das Studium des Neuen Testaments	312
------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

BESPRECHUNGEN	317
-------------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	331
---------------------------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Stefan Knobloch, Lion-Feuchtwanger-Straße 38, D-55129 Mainz
Prof. Dr. Heribert Wahl, Stolzingerstraße 33, D-81927 München
Prof. Dr. Andreas Wollbold, Marktstraße 20, D-99084 Erfurt
PD Dr. habil. Albert Dahm, An der Josefskirche, D-66663 Merzig
Prof. Dr. Franz Mussner, Domplatz 8, D-94032 Passau

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlags sowie der Firma buch Weger, Frankfurt, bei.

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Glaubensgeschichten sind Lebensgeschichten

1. „Primum vivere, deinde philosophari“

– so lautet eine philosophische Maxime, von der ich nicht einmal zu sagen weiß, wann sie aufgekommen und auf wen sie zurückzuführen ist. Frei übersetzt: Zuerst kommt das Leben, dann die (philosophische) Reflexion, die Be-Deutung des Erlebten. Zuerst kommt die andrängende, unsortierte Wirklichkeit, dann mache ich mir „meinen Reim“ darauf. „Sich-einen-Reim-machen“ erfaßt alltagssprachlich exakt das, worum es hier geht. Zufälliges, Fremdes, Ungereimtes aus dem Raum der Außenwelt oder der eigenen Innenwelt wird in den vorhandenen Erfahrungshorizont eingesammelt und einsortiert, dem schon Bekannten in gewisser Weise assimiliert, wobei es diesem Einsortierungs- bzw. Assimilierungsprozeß eigen ist, daß er das Fremde, Neue, Zufällige und Ungereimte, also das bisher so nicht Wahrgenommene, nicht in jedem Fall gänzlich im Raum des bisher Bekannten unterbringen und in ihn einordnen kann. Das Neue kann ihn überragen bzw. den Stoff des bisher Bekannten erweitern. „Philosophari“ sagt das genannte Prinzip; grammatikalisch eine Passivform, die darauf verweist, daß das zuerst Erlebte – genauer müßte man sagen, das „Widerfahrene“ – reflektiert, durchgekauft, bearbeitet *wird*.

Die Semiotik, das heißt die Zeichenlehre bzw. -theorie, erläutert diesen Sachverhalt mit Hilfe des Begriffspaares „Signifikant-Signifikat“.¹ Nach ihr „verstehen“ wir, indem wir irgendetwas *irgendetwas anderem* zuordnen, indem wir also eine Verbindung herstellen zwischen etwas (längst) Wahrgenommenem und Angeeignetem (Signifikant) und etwas bisher nicht und jetzt neu Wahrgenommenem (Signifikat), dem wir uns verstehend nähern, indem wir es uns über den Signifikanten erschließen.² Das so Erschlossene bzw. Verstandene wird Signifikat genannt. Es kommt sogar vor, daß wir alltagssprachlich von „signifikant“ sprechen

¹ Vgl. W. ENGEMANN, Vom Nutzen eines semiotischen Ritardando im Konzert hermeneutischer Plädoyers. Zur Bedeutung der Semiotik für eine Praktisch-theologische Hermeneutik, in: D. ZILLESSEN u. a. (Hg.), Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze Anregungen Aufgaben, Rheinbach-Merzbach 1991, 161–179.

² Vgl. ebd., 164.

und damit den Tatbestand meinen, daß uns ein Sachverhalt überzeugend einleuchtet.

Primum vivere, deinde philosophari – dieses Prinzip könnte nun allerdings einseitig und ungenügend ausgelegt werden, indem man meinte, bei dem „philosophari“ gehe es um ein auf dürre Stringenz bedachtes intellektuell-kognitives Durchdringen der Wirklichkeit, als seien hier nur Kopf und Verstand gefordert. Wichtiger ist es zu sehen, daß „philosophari“ für eine Wirklichkeitsbearbeitung und Wirklichkeitserschließung steht, die den ganzen Menschen mit all seinen Kräften ins Spiel bringt, analog der biblischen Aufforderung, an Gott nicht nur „verkopft“ zu glauben, sondern ihn mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit allen Gedanken und aller Kraft zu lieben (vgl. Mk 12, 30). In dem Zusammenhang fällt auf, daß kirchlich-theologische Texte zwar oft die Eingangssätze der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zitieren, die von *Freude* und *Hoffnung*, *Trauer* und *Angst* der Menschen sprechen, die auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi sein sollten. Aber kaum einmal wird im Zusammenhang dieser Reklamation darüber nachgedacht, daß damit *Gefühle* benannt sind, nämlich die Gefühle der Freude und Hoffnung, der Trauer und Angst, die für die Wirklichkeitserschließung von unersetzlicher Bedeutung sind. Mögen die Christinnen und Christen den Satz aus *Gaudium et spes* auch noch so oft im Munde führen, solange sie damit nur mental-kognitiv die *Begriffe* bzw. die *begriffliche* Wirklichkeit von Freude und Hoffnung, Trauer und Angst und nicht die reale Emotionalität dieser Gefühle realisieren, das heißt, solange Freude und Hoffnung, Trauer und Angst nicht emotional erfahren werden und nicht in ihrer emotionalen Dimension zur Wirklichkeitserschließung des Lebens beitragen – so lange sind Christinnen und Christen von der Wirklichkeitsbearbeitung und Wirklichkeitserschließung des „philosophari“ noch weit entfernt.³

Zweierlei wird daraus ersichtlich: Zum einen ist innerhalb der These „Glaubensgeschichten sind Lebensgeschichten“ der Akzent auf die *Lebensgeschichten* zu setzen. Die Aufmerksamkeit hat sich dem wirklichen Leben, den unsortierten und manchmal verwirrend komplexen Erfahrungsbeständen der Menschen zuzuwenden. Zunächst also sind nicht Glaubensgeschichten – seien es biblische oder hagiographische Erzählmuster – an der Reihe, sondern zunächst geht es um den einzelnen Menschen mit seinen Lebenserfahrungen, seiner Selbstthema-

³ Vgl. G. KREPPOLD, *Der ratlose Mensch und sein Gott. Programm für eine neue Seelorge*, Freiburg Basel Wien 1994, 67–122.

tisierung und seiner Selbstsuche.⁴ Und das zweite: Die Bearbeitung dieses Lebens gelingt in dem Maße, in dem wir unsere Gefühle fühlen, mit ihnen vertraut werden, unsere Empfindungen wahrnehmen, uns tatsächlich als Freuende oder Hoffende, als Trauernde oder Geängstigte erleben. Darum bemüht sich – wenn ich es recht sehe – die therapeutisch orientierte Seelsorge, um die es vor nicht allzulanger Zeit eine relativ heftige Auseinandersetzung gab.⁵ Mir geht es hier nicht darum, diese Auseinandersetzung nachzuzeichnen. Der die Diskussion auslösende Beitrag von H. Poensgen unter dem Titel „Alles ist Fragment. Kritische Anfragen zu Konzepten heilender Seelsorge in der Pastoral“ war dabei im ganzen zu unpräzise und in der Tendenz zu polemisch, um die therapeutisch orientierte Seelsorge ernsthaft in Verlegenheit zu bringen. Mir liegt vielmehr daran, auf die Bedeutung der therapeutisch orientierten Seelsorge in dem Punkt hinzuweisen, daß sie die Menschen an ihre Gefühle heranzuführen bemüht ist, ohne die – ohne die Gefühle – nicht wirklich an die Verarbeitung der Lebenswiderfahrnisse zu denken ist.

2. Leben hat Priorität – so war es schon immer

Die Betonung der Erfahrung – die sich nicht bloß dürre gedanklicher Reflexion, sondern einer Wirklichkeitsbearbeitung mit Herz und Seele verdankt – scheint im Zusammenhang der Frage, wie Lebensgeschichten Glaubensgeschichten sein können sollen, an eine verflixte theologisch-hermeneutische Klippe zu stoßen: Im Glauben, zumal im Glauben an die Offenbarung, gehe es doch um die glaubende Annahme einer vorgegebenen Offenbarung. Diese sei der Bezugspunkt des Glaubens, nicht aber das eigene Leben und der mit den Jahren erworbene Lebens-

⁴ Ich übernehme die beiden Begriffe „Selbstthematisierung“ und „Selbstsuche“ aus einem Vortrag von M. KRÜGGELER, Pastoralsoziologisches Institut, St. Gallen, den er im Rahmen des St. Arbogaster Herbstsymposiums 1997 am 24. Oktober 1997 zum Thema „Individualisierung und Wertewandel und die Auswirkungen auf Beziehungen zur Kirche“ hielt.

⁵ Vgl. H. POENSGEN, Alles ist Fragment. Kritische Anfragen zu Konzepten heilender Seelsorge in der Pastoral, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 145 (1997) 155–167; im darauffolgenden Heft 3 der Theologisch-Praktischen Quartalschrift „Seelsorge und/oder Therapie“ nahmen zu den Ausführungen H. Poensgens Stellung: F. GRUBER, Heilwerden im Fragment. Anmerkungen zur heilenden Seelsorge aus systematischer Perspektive, 227–237; J. BAUMGARTNER, Heilende Seelsorge – ein verkehrtes Leitwort?, 238–244; H. WAHL, „Alles ist Fragment“ – aber Fragmente sind nicht alles! Rückfragen eines Pastoraltheologen und Psychoanalytikers, 245–255; P. F. SCHMID, Heil(ig)werden durch Selbstverwirklichung? Seelsorge als Herausforderung, 256–268.

erfahrungsschatz. Es müsse eindeutig gelten, daß die Offenbarung *vor* dem Leben Priorität habe.

Die darin zum Ausdruck kommende Sorge um den Bestand der Offenbarung hat ihre eklatanten Schwachpunkte und ist korrekturbedürftig, ja sie verfehlt und verunmöglicht geradezu die Begegnung mit der Offenbarung als Grundlage des Glaubens.⁶ Offenbarung ist – bildlich gesprochen – nicht so etwas wie ein Findling aus dem Weltall bzw. aus einer jenseitigen Welt, den es zu konservieren, zu bewahren gilt, der einfach daliegt und den man besichtigen und wertschätzen kann. Offenbarung zielt auf den Menschen und ist deshalb ein dialogischer Prozeß. Nach dem Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ist uns die Offenbarung nicht als Fixum, als fixes Datum gegeben, sondern nur in Form eines Prozesses zugänglich. Deshalb sagt Dei verbum 8: „Die(se) apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen *Fortschritt*: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2, 19.51), durch die innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung kommt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge zum Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche *strebt* im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit *entgegen*, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.“ Der Kommentar zur Stelle hebt drei Faktoren des Verstehens der Offenbarung bzw. der apostolischen Überlieferung hervor: a) das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, b) die innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung kommt, c) die lehramtliche Verkündigung; letztere an dritter Stelle! Dem Kommentar ist der Hinweis wichtig, „daß das Voranschreiten des Wortes in der Zeit der Kirche nicht einfach als eine Funktion der Hierarchie angesehen wird, sondern im gesamten *Lebensvollzug* der Kirche verankert erscheint. Durch *ihn* wird da und dort das Unge-sagte im Gesagten vernehmbar; die gesamte geistliche Erfahrung der Kirche, ihr glaubendes, betendes, liebendes Umgehen mit dem Herrn und seinem Wort läßt das Verstehen des Ursprünglichen wachsen und entbindet im Heute des Glaubens aus dem Gestern seines geschichtlichen Ursprungs neu das allzeit Gemeinte und doch nur in den *wechselnden Zeiten* und *auf ihre Weise* zu Verstehende.“

Diese Texte sagen alles: Das Volk Gottes „strebt“ der göttlichen Wahrheit „entgegen“, es besitzt sie nicht wie einen wertvollen Findling.

⁶ Vgl. J. SCHMITZ, Das Verstehen und Bezeugen des „Wortes Gottes“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Trierer Theologische Zeitschrift 100 (1991) 205–221.

Es nähert sich ihrem Verständnis im Lebensvollzug und aus den unterschiedlichen Perspektiven der wechselnden Zeiten. Das gilt aber nicht nur für die Weitergabe der Offenbarung, also für den Vollzug dessen, was wir Tradition nennen. Das gilt notwendigerweise schon für das erste Ergehen der Offenbarung selbst. Sie „erging“ strenggenommen nicht, wie ein Dekret, sondern wurde „erfahren“. Unsere Zeit hat das Offenbarungsgeschehen als Erfahrungsgeschehen wiederentdeckt. Die bleibende, die Offenbarung erschließende Bedeutung der Erfahrung wird deshalb zu Recht im katholischen Prinzip der Doppelformel „Schrift und Tradition“ treffend zum Ausdruck gebracht. Die Tradition, also der jeweilige Verstehensansatz der Menschen in den wechselnden Zeiten *erschließt* auf seine Weise den Schatz der Offenbarung. Erfahrung ist also weder eine Gegeninstanz der Offenbarung noch der Tradition. In dem Zusammenhang gewinnt die häufige Rede in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils von den „Zeichen der Zeit“⁷ ihre theologische Bedeutung. Sie repräsentieren gleichsam den signifikanten Kontext, in dem die Offenbarung zu ihrer jeweiligen Bedeutung kommt.

Es stimmt mit diesem theologischen Prinzip überein, wenn die amerikanische Seelsorgebewegung vor einigen Jahrzehnten die Lebenserfahrungen der Menschen als theologisch bedeutsame „living human documents“ gewertet hat.⁸ Die Erfahrungen der Menschen, das Mißlingen wie das Gelingen, oder wie Gaudium et spes sagt, Freude und Hoffnung, Trauer und Angst, sind – sofern sie denn gehoben, ins Gefühl und zur Sprache gebracht werden – der Stoff, aus dem die Frage nach der möglichen Anwesenheit Gottes in diesem Leben entsteht, eine Frage, die sich ihrer Wirklichkeitsbearbeitung und Wirklichkeiterschließung sicherer wird, indem sie den eigenen Erfahrungsschatz bzw. das eigene Erfahrungschaos in Beziehung zu bringen versucht mit der frohen Botschaft des Evangeliums. So können Lebensgeschichten als (meist) fragmentierte Glaubensgeschichten identifiziert werden, die der Wahrheit der Offenbarung „entgegenstreben“ – ohne sie schon zur Gänze zu besitzen. Die fragmentierten Glaubensgeschichten sind dabei nicht als individuelle oder in ihrer Bündelung als kollektive Abfallprodukte des Glaubens zu werten, die auszuschneiden wären, um so die kollektive Rechtgläubigkeit des Gottesvolkes zu garantieren. Sie sind auf

⁷ Gaudium et spes Art. 4 und öfter.

⁸ Vgl. J. SCHARFENBERG, Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1985, 157; W. REBELL, Psychologisches Grundwissen für Theologen. Ein Handbuch, München 1988, 176–178.

dem Weg, der Wahrheit „entgegenzustreben“, eine notwendige Teilstrecke des „depositum fidei“, des Glaubens der Kirchengemeinschaft, der ein Glaube „unterwegs“ ist, solange das Gottesvolk unterwegs ist.⁹

3. Die Aktualität der Lebensgeschichte des einzelnen – gerade heute

Es mag Zeiten gegeben haben, in denen der Glaube es sich leisten konnte, weniger biographieorientiert zu sein als heute, in denen er über eine gesellschaftlich geteilte Plausibilität verfügte, die der einzelnen Person kaum abverlangte, dem Glauben über die Selbstthematisierung des eigenen Lebens Gestalt zu geben. Dabei verfügten auch frühere Gesellschaftsformationen durchaus über eine gewisse Pluralität von Werten, Normen und Verhaltensweisen, diese aber lagen entweder außerhalb der eigenen geschlossenen Gesellschaft, oder traten innerhalb der eigenen Gesellschaft in Minoritätskohorten auf, denen faktisch keine gesellschaftliche Relevanz zukam. Traf dies zum Beispiel auf die konfessionell geprägten Gesellschaftsräume der katholischen bzw. der evangelischen Bevölkerung zu, so erst recht gegenüber den außerchristlichen Religionen des Judentums und des Islam, die man kaum vom Hörensagen kannte. Die Zeiten solcher geschlossenen bzw. bei nur geringer Durchlässigkeit gegeneinander abgegrenzten Gesellschaftsformationen sind vorüber. Die Gegenwartsgesellschaft hat einen Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung hinter sich, der – was hier nicht im einzelnen aufgewiesen werden muß – zum Phänomen der *Individualisierung* als Prozeß der Vergesellschaftung von Individuen geführt.¹⁰

Für nicht wenige ist „Individualisierung“ ein Reizwort. Sie hören daraus Individualismus, Egoismus, Eigennutz vor Gemeinnutz und ordnen deshalb „Individualisierung“ einer negativen Werteskala zu. Sie übersehen dabei, daß Individualisierung – und in ihrem Gefolge Pluralisierung – soziologische Analysebegriffe sind, die darauf aufmerksam machen, daß das heutige breitgestreute Individualisierungsphänomen

⁹ Vgl. K. RAHNER, Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes, in: DERS., Schriften zur Theologie. Band 16, Zürich Einsiedeln Köln 1984, 217–230.

¹⁰ Vgl. zur Individualisierungsproblematik U. BECK, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986; DERS., E. Beck-Gernsheim (Hg.), Riskante Freiheiten, Frankfurt am Main 1994.

ein gesellschaftsstrukturell bedingtes Phänomen ist.¹¹ Die einzelnen leben nicht aus Jux und Tollerei ihren Egoismus aus – das gibt es gegebenenfalls gewiß auch, aber erfaßt nicht den gesamtgesellschaftlichen Befund –, sondern sind Opfer (und Täter) einer gesellschaftsbedingten Individualisierung, bei der sie die neue und bisher so nicht dagewesene Erfahrung machen, daß die Regie über ihr Leben anders als früher in ihre eigene Hand gelegt ist. Die Pluralisierung von Werten und Normen, auch von Religionen, macht deutlich, daß der früher einmal gegebene „archimedische Punkt“, der alles zusammenhielt, abhanden gekommen ist. Das bedeutet, daß heutzutage die Selbstthematisierung und die Selbstsuche, mit einem Wort die Biographie, an die Stelle der früheren, Sicherheit gewährleistenden kollektiven Bindungen getreten sind.

Es kann nicht überraschen, daß diese Individualisierung auch auf das religiöse Leben durchschlägt, daß also auch Religion und Glaube einem Strukturwandel hin zur Individualisierung unterliegen. Wenn das zutrifft, dann wundert es nicht, daß das religiöse Verhalten heute mehr als ein reflexiver Prozeß der Selbstsuche und Selbstthematisierung erscheint denn als selbstverständliche Teilnahme an den herkömmlichen überbrachten kirchlichen Riten. Zumindest sollte es dann nicht wundern, wenn die Christinnen und Christen heute den Umgang mit kirchlichen Riten (zum Beispiel der Taufe oder der Trauung) von ihrer Selbstsuche her deuten und sie damit in gewisser Weise individuell neu definieren.

Das alles macht deutlich, wie wichtig es heute ist, den reflexiven Prozessen der Selbstsuche der einzelnen in der Kirche, in der Gemeinde Raum zu geben und sie methodisch-didaktisch dabei zu begleiten, die eigene Lebensgeschichte mehr und mehr als Glaubensgeschichte zu erfahren.

4. Konsequenzen für die Praxis

Drei Plädoyers sollen zu einer konsequenten Hinwendung zu den Lebensgeschichten der einzelnen in der pastoralen Praxis ermutigen. Da ist zuerst das Plädoyer für eine *erfahrungsbezogene Seelsorge*. Der Erfahrungsstoff des Lebens ist der Stoff der Seelsorge. Nur liegt dieser

¹¹ Vgl. M. KRÜGGELER, P. VOLL, Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie, in: A. DUBACH/R. J. CAMPICHE (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich Basel 1993, 17–49.

Stoff nicht einfach aufgefaltet da, er ist gewissermaßen in der seelsorglichen Begegnung, im seelsorglichen Gespräch zu entfalten. Der reflexive Prozeß der Selbstsuche ist zu begleiten und behutsam in die Hand zu nehmen. Was dabei herauskommt, sind in der Regel weniger Sicherheiten als vielmehr Mutmaßungen, Vermutungen und Annahmen. Ihre nicht aufzulösenden Uneindeutigkeiten sind wohl in sich bereits ein beredter Hinweis darauf, daß Lebensgeschichten auf ihrem Grunde mit dem Geheimnis zu tun haben, das die christliche Gemeinde „Gott“ nennt. Ich pädriere dafür, in der Seelsorge die Lebensgeschichten der Menschen ernstzunehmen, sie zu Wort kommen zu lassen, die einzelnen Gesprächspartner Subjekte ihres Lebens sein zu lassen, die in der seelsorglichen Begegnung aus ihrem eigenen Leben heraus immer mehr das entdecken können, was sie sind: unvertretbar einzelne, mit denen es Gott auf einmalige, kein zweites Mal sich wiederholende Weise *hat*.¹²

Das zweite Plädoyer gilt einer *pluralismusfähigen Seelsorge*, die die unmittelbare Folge aus dem ersten Plädoyer ist. Die erfahrungsorientierte Seelsorge wird davon Abstand nehmen, alle Begegnungen mit Menschen unisono über einen Kamm zu scheren. Sie wird eine hörende Seelsorge sein, die um die Unterschiede und Zwischentöne weiß, die das Leben der einzelnen mit sich bringt. Dabei ist solche Pluralität prinzipiell – vor allen auch hier möglichen Deformationen und Fehlformen – ein Indiz der unvertretbaren Individualität, zu der Gott die einzelne Person berufen hat. Wird diese Individualität des Menschen vor Gott aber seelsorglich nicht ernstgenommen, ist zu befürchten, daß sie ein Leben lang ein ungehobener Schatz bleibt.

Das dritte Plädoyer gilt den *Erfahrungen von Frauen*.¹³ Natürlich könnte man fragen, warum es notwendig sein soll, die Erfahrungen von Frauen eigens zu thematisieren, wo sie doch in den beiden vorangegangenen Plädoyers mitaufgehoben scheinen. Das Problem besteht exakt darin, daß die Erfahrungen der Frauen im kirchlichen Milieu in des Wortes anderer Bedeutung „aufgehoben“ sind, das heißt, nicht zählen, nicht vorkommen, keine meinungsbildende Kraft entfalteten. Deshalb

¹² Vgl. zum ganzen S. KNOBLOCH, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg Basel Wien 1996, 161–262; DERS., *Gemeinde – Ort des Subjektwerdens*, in: H. G. ZIEBERTZ (Hg.), *Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen Subjekte Kontexte*, Weinheim 1997, 121–143.

¹³ Vgl. aus der umfangreichen Literatur D. STRAHM/R. STROBEL (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Luzern 1993; A. GÜNTHER (Hg.), *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*, Stuttgart Berlin Köln 1996.

ist dieses dritte Plädoyer eigens zu formulieren. Ihm steht eine lange Geschichte des Vergessens, des Überschweigens, der Gedankenlosigkeit, ja der Unterdrückung entgegen, die es schwer macht, hier einfach mit einem Schritt an Boden gutzumachen. Feministische Theologinnen haben zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß schon die Verschriftlichung der Offenbarung durchgängig aus der Perspektive der Männer und ihrer Welt erfolgte, die auch in der späteren Entfaltung der Glaubenslehre der Kirche bestimmend blieb. Hier wirkte ein ganzes Netz familiärer, religiöser, kultureller, wirtschaftlicher und anderer Faktoren zusammen. Nicht zu unterschätzen ist darin der alttestamentliche Traditionsstrang, nach welchem die Beschneidung des *Mannes* zum Bundeszeichen zwischen Jahwe und dem Volk avancierte, woraus selbstredend eine Vernachlässigung der Frauen als Trägerinnen der Verheißungen Gottes an das Bundesvolk resultierte. Man denke nur – was allerdings in einem größeren Zusammenhang zu entfalten wäre – an die priesterschriftliche Fixierung auf die Beschneidung des Mannes in Gen 17, 1–21, wo im Nichtbeschnittensein ein individueller Bundesbruch gesehen wird, der den Ausschluß dieser Person aus den Stammesgenossen nach sich zieht. Was unter Fachexegeten als „Individualisierung“ der Bundesbruchvorstellung in der exilischen bzw. nachexilischen Priesterschrift bezeichnet wird,¹⁴ müßte richtiger Androzentrisierung der Bundesbruchvorstellung genannt werden, da die Frauen hier nicht in Betracht gezogen sind.

Dieser alttestamentliche Traditionsstrang trägt – neben anderem – bis heute maßgebend dazu bei, daß Frauenerfahrungen über lange Jahrhunderte des Christentums hinweg als *quantité négligeable* nivelliert wurden. Das aber gereicht dem Kollektiv des Gottesvolkes sehr zum Schaden und es hindert die Frauen daran, in ihren eigenen Gefühlen, in ihren eigenen Erfahrungen und in ihrer eigenen Sprache sich ihrer Lebensgeschichten als Glaubensgeschichten zu vergewissern.

Vielleicht sind diese Plädoyers durch andere zu ergänzen – wie auch immer: Die umfassende Ernstnahme der Lebensgeschichten der Frauen und Männer, der Alten und Jungen ist heute in der Gegenwartserfahrung der strukturell bedingten Individualisierung von weitreichender pastoraler Bedeutung.

¹⁴ Nach einem Gastvortrag von H. J. STIPP, Tübingen, in Mainz am 7. November 1997 zum Thema „Er hat meinen Bund gebrochen“ (Gen 17, 14). Die Individualisierung der Bundesbruchvorstellung in der Priesterschrift.“

Seelsorge in der Individualisierungs-Falle?

Pastorale Zu-Mutungen in der Spätmoderne¹

0 Problemskizze – Pastoraltheologie als „Krisenintervention“

Schaut man sich gegenwärtig in der kirchlichen Landschaft, in der theologischen Literatur und in sozialwissenschaftlichen Kirchendiagnosen um, dann müssen einem die Ohren klingeln angesichts der Alarmsignale: Tradierungskrise des Glaubens, Individualisierung und Pluralisierung als Ende der „Volkskirche“, Verlust tragender Wertorientierungen, schwindende Relevanz der Kirchen, v.a. bei der Jugend, pastoraler Notstand – das sind nur einige Stichworte, mit denen die derzeitige Situation beschrieben wird.

Angesichts dieses Krisenszenarios ist es heilsam, sich zu erinnern, daß die Pastoraltheologie – als eigenständiges Fach – vor gut 220 Jahren auch als „Krisenwissenschaft“ gestartet ist. Damals mußten eine pastoral unzulänglich gerüstete Kirche und Theologie eine zeitgemäße Antwort auf die Anforderungen der Aufklärung suchen; Anforderungen, die bis heute nicht im vollen Ausmaß aufgenommen worden sind. Daß die junge Krisenwissenschaft „Pastoraltheologie“ von Anfang an mit einem schweren klerikalistischen „Geburtsfehler“ behaftet war, ist heute nicht das Thema; wohl aber müssen wir uns um eine gründliche Diagnose bemühen, um im Blick auf gegenwärtige Krisenerfahrungen Mittel und Wege für eine zielführende Krisenintervention zu finden.

So lade ich Sie, in der begrenzten Zeit, die zur Verfügung steht, zu einem Gang auf die Bühne der Pastoraltheologie ein. Das Thema habe ich im Titel folgendermaßen zugespitzt: „Seelsorge in der Individualisierungs-Falle? Pastorale Zu-Mutungen in der Spätmoderne“. Das Stichwort von der „Falle“ soll darauf aufmerksam machen, daß wir es bei der vielbeschworenen „Individualisierung“ mit einem höchst mehrdeutigen Phänomen zu tun haben. Im Blick auf die Seelsorge stehen wir nämlich vor einer doppelten Falle: Die eine Falle ist die reale Situation, die man Individualisierung nennt. Die andere ist sozusagen eine „Denk-

¹ Text der Öffentlichen Antrittsvorlesung als neuer Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier, gehalten am 23. April 1998. Der Redecharakter wurde weitgehend beibehalten.

falle“, in die wir stürzen können, wenn wir aus dieser Situation falsche Schlüsse ziehen und pastoral unangemessene Wege einschlagen. Um die verschiedenen Zu-Mutungen, die sich daraus ergeben, ins Auge zu fassen, möchte ich folgende drei Schritte mit Ihnen gehen:

In einem ersten, längeren Teil stelle ich einige sozialwissenschaftliche Befunde zur Situation von Religion und Glaube heute vor, die dem pastoraltheologischen Nachdenken einiges zumuten. Der zweite Teil entwickelt ein in meinen Augen wichtiges Kriterium, mit dem die Pastoral kritisch *und* selbstkritisch auf die gegenwärtige Lage reagieren kann. Dieses Kriterium lautet: Seelsorge muß *pluralitätsfähig* werden – eine Zu-Mutung im doppelten Sinn des Wortes, die uns etwas abverlangt, aber auch etwas zutraut. Im dritten Teil skizziere ich einen möglichen Weg und plädiere für eine *empathisch-diakonische Pastoral*. Sie bedeutet eine weitere Zu-Mutung in diesem doppelten Sinn.

- 1 Ein Situationsbild: Individualisierung in der „Erlebnisgesellschaft“ – einige empirische Schlaglichter aus Sozialwissenschaft und Religionssoziologie

Zunächst zum Stichwort „Individualisierung“: Für manche nahezu ein Zauberwort geworden, signalisiert es einen zentralen Befund unserer hochdifferenzierten und pluralistischen Gesellschaft. In bisher ungeahntem Ausmaß sind die Menschen in ihrer Lebensführung heute auf sich selbst zurückgeworfen. Eines gilt es freilich vorweg zu beachten: Wenn man übersieht, daß es sich bei diesem Vorgang der Individualisierung um einen gesellschaftlich-strukturellen Prozeß und seine Auswirkungen auf die Individuen handelt, dann kommt es schnell zu den vielen Mißverständnissen, denen dieser Begriff heute unterliegt, auch im kirchlichen Bereich. Man verwechselt ihn dann mit psychologischen Begriffen wie „Individuation“ (die bei C. G. Jung das Entwicklungsziel der Selbstfindung meint) oder mit ethisch-politischen Kategorien wie „Individualismus“ (als Gegenbegriff zu Sozialität und Solidarität) oder – noch fataler – moralisch abwertend mit Selbstbezogenheit, Egoismus und Narzißmus als verwerflichen Eigenschaften des modernen, gottlosen Menschen. Der soziologische Begriff „Individualisierung“ meint dagegen jenen gesellschaftlichen Vorgang, dem die Individuen in der spätmodernen Gesellschaft mehr oder weniger alle ausgesetzt sind; sie können sich ihm nicht ohne weiteres willentlich entziehen. Fünf Komponenten dieses Vorgangs greife ich heraus:

- 1) Traditionelle Sozialbindungen verlieren an Bedeutung: Mit der vollen Entfaltung der nachindustriellen Gesellschaft verschwinden frühere Sozialmilieus mitsamt ihren tragenden Orientierungen und Tradi-

tionen. Das hat zur Folge, daß es immer weniger eine „Normalbiographie“ gibt, also eine Lebensgeschichte, die von intakten kulturellen Werten und festen Regeln getragen und mit vorgestanzten Lebensmustern ausgestattet ist – bzw. ausgestattet war, wie man heute sagen muß, da solche traditionellen Milieus, etwa der Katholizismus, das Bürgertum oder die Arbeiterbewegung, weitgehend „abgeschmolzen“ sind.

2) Individualisierung breitet sich massenhaft aus: Die Dynamik der gesellschaftlichen Modernisierung hat sich in den letzten drei Jahrzehnten so rasant beschleunigt, daß Soziologen wie Ulrich Beck von einem gewaltigen „Individualisierungs-Schub“ sprechen.² Natürlich hat es Individualisierung i. S. des Autonomie-Strebens einzelner Menschen oder Gruppen schon früher gegeben, von der Antike bis zur Aufklärung. Neu ist, daß mittlerweile breite Bevölkerungsschichten erfaßt sind; wir stehen vor einem Massen-Phänomen.

3) Die Optionen, die Wahlmöglichkeiten, der Individuen nehmen zu: Während bisher selbstverständliche Vorgaben der Lebensplanung zerfallen, stehen die Menschen vor der Chance, als Einzelne für sich neue Lebensformen und Stile zu finden. Mit der enormen Zunahme von Optionen sehen sie sich freilich auch zurückverwiesen auf sich selbst. Peter L. Berger spricht zugespitzt vom „Zwang zur Häresie“³: Man muß nun das auswählen, was früher durch Herkunft, Stand und Religion schicksalhaft vorgezeichnet war. Damit wird aus der Normalbiographie eine „Wahlbiographie“ – eine höchst zweischneidige Erfahrung: Der Einzelne findet sich einerseits befreit von traditionellen Festlegungen seines Lebenslaufs, was Beruf, Wahl des Ehepartners usw. angeht. Andererseits sieht er sich zur Selbst-Konstruktion seiner Biographie genötigt, will er sozial bestehen.

4) Lebensformen werden plural und verunsichern das Lebensgefühl: Der Wegfall alter Sicherheiten führt häufig zum Verlust auch der emotionalen Balance; Einsamkeit, Aggression, Zynismus und Orientierungslosigkeit nehmen zu. Der vor die Qual der vielen Wahlen gestellte Einzelne ist verunsichert durch die Anforderung, aus seinem Leben selber etwas machen zu müssen. Lebensformen geraten im Strudel der strukturellen Individualisierung zur „Bastelbiographie“, die man sich auf dem Markt der gesellschaftlichen Angebote zusammenbauen muß.

5) Auch der religiöse Bereich wird individualisiert: Der Anspruch, den eigenen Glauben selbstbestimmt und individuell zu gestalten, greift

² Vgl. U. BECK: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986.

³ Vgl. P. L. BERGER: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg 1992.

in die religiöse Dimension über. Auch hier läuft also dieser doppelsinnige Prozeß ab: Einerseits setzt er frei vom fraglosen Übernehmen religiöser Tradition, moralischer Normen und ritueller Praktiken, wie in „christentümlichen“ Gesellschaften üblich; andererseits zwingt die ins Religiöse durchschlagende Individualisierung die Einzelnen dazu, sich ihre individuelle Religiosität aus verschiedenen Angeboten zusammenzubasteln, wie einen „Fleckerlteppich“ zusammenzunähen. Man spricht von „Bastelreligion“, von „patchwork“-Religiosität.⁴

Sehr deutlich zeigt dies die Repräsentativbefragung zur Religion der Schweizer Bevölkerung, 1993 veröffentlicht unter dem bezeichnenden Titel „Jede(r) ein Sonderfall?“. Ein wichtiges Ergebnis lautet: Religion und Religiosität sind keineswegs aus der modernen Gesellschaft verschwunden, sie unterliegen jedoch einem tiefgreifenden Wandel ihrer sozialen Formen und Gehalte. Die Entwicklung führt eindeutig weg von einer einheitlichen, konfessionell gebundenen Gestalt hin zu vielfältigen, in sich differenzierten Formen: Eine eher „diffuse“ Religiosität mischt überkommene volksreligiöse Elemente mit fernöstlichen Importen, esoterischen und spiritistisch-okkulten Anteilen synkretistisch zusammen – ganz nach Art eines bunten Fleckerlteppichs!

Während nur noch 7% der Bevölkerung sich als „exklusive Christen“ verstehen, fühlt sich immerhin noch ein Viertel durchaus der Kirche verbunden: die „allgemein-religiösen Christen“, wie die Studie sie nennt. Daneben aber kommt es zu einer ganz kirchenfernen „Renaissance des Religiösen“. Salopp gesagt: man trägt wieder Religion – aber eben nicht die von den Groß-Kirchen angebotene. Die Nachfrage nach ihr geht zurück – zugunsten außerkirchlicher, auch nicht-christlicher „neuer religiöser Kulturformen“.⁵

Diese spätmoderne „Sehnsuchts-Religion“, wie sie genannt wird, ist häufig eine „vagabundierende Religiosität“ ohne feste Gruppenbindung. Menschen sind „erfahrungshungrig“ auf der Suche nach einer „anderen Wirklichkeit“, von der sie ihre eigenen Vorstellungen haben; bei Enttäuschung wechseln sie relativ rasch die Gruppe, weil ihr „Sinnbedarf von den einzelnen [neureligiösen] Kulturen nur kurzfristig erfüllt wird.“⁶ Institutionell gesehen wird Religion also „unsichtbarer“ (wie Thomas Luckmann schon 1967 feststellte). Dieses schillernde Phänomen sollte uns vor vorschnellem Jubel bewahren. Nach der mißlunge-

⁴ Das Wechselspiel von Verlust haltgebender Orientierung und Auswählen-Können, von Freisetzung und Selber-Wählen-Müssen wirkt sich besonders in den jüngeren Generationen aus.

⁵ Vgl. M. WIDL: Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen, Frankfurt/M. u. a. 1994.

nen „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) nun ihre religiös-numinose „Wiederverzauberung“ emphatisch zu begrüßen, nach dem Motto „eine neue Chance für die Religion“ – und damit für die Kirche: Das könnte sich als kurzsichtig und zweischneidig erweisen.⁷

Die „Ganzheitlichkeit“, die hier propagiert wird, setzt auf einen lebensweltlichen Subjektivismus ohne institutionelle Bindung. Ein neues „kultisches Milieu“ greift kommerziell und flexibel die Alltagsprobleme der Menschen auf und bietet gezielt Lösungen für persönliche Sinnfragen an – abseits der Kirchen.⁸ Offensichtlich wird hier intensiv nach tragendem „Lebenswissen“ gesucht. Was kann pastorale Praxis dem entgegensetzen? An dieser Stelle nur so viel:

1) Wenn wir die Kennzeichen der „unsichtbaren Religion“ und ihrer neuen „kultischen Milieus“ zur Kenntnis nehmen, sollten wir zwei denkbare Fallen vermeiden: Ziel des kirchlichen Handelns kann weder modische Anpassung sein, um auf diesem Markt mitbieten zu können; noch kann es darum gehen, jede Kommunikation mit solchen Menschen und Gruppen zu verweigern oder sie abzuwerten.

2) Als positive Antwort wäre eine kommunikative „Alltagsseelsorge“⁹ zu fördern, die nicht nur die großen Transzendenzbedürfnisse und die letzten Fragen der Menschen aufnimmt, sondern auch ihre ganz alltäglichen Sorgen und religiösen Bedürfnisse – einschließlich der uns vielleicht magisch anmutenden Lösungsversuche.¹⁰

3) Wenn in den neuen religiös-spirituellen Bewegungen die subjektive Erfahrung so entscheidend ist, sollten wir gerade dieses Element, das in unserer Kirche so lange ängstlich ausgeblendet war, pastoral entschieden fördern und als genuin christliche Zielsetzung ausweisen. Wenn der Rang persönlicher Erfahrung nicht gegen kirchliche Bevor-

⁶ Vgl. H. KNOBLAUCH: Das unsichtbare neue Zeitalter. „New Age“, privatisierte Religion und kultisches Milieu, in: Kölner Zs.f.Soziol. u Sozialpsychol. 41 (1989) 504–525, hier: 518.

⁷ Vgl. dazu D. KAMPER/C. WULF (Hg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt 1987, v.a. 1–30, 368–386.

⁸ Vgl. KNOBLAUCH (1989) 520 f.

⁹ Vgl. H. LUTHER: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

¹⁰ Es ginge um eine Pastoral, die beispielweise Sakramente nicht feilbietet, sie aber im Raum einer Gemeinde – ohne Angst vor Identitätsverlust – so zwanglos anbietet, daß auch Menschen, die sich nicht zur Kerngemeinde zählen, den alternativen Lebenshorizont des Glaubens überzeugend mit-erfahren können.– Zum Dilemma „Ausverkauf“ oder „Rigorismus“ in der Sakramentenpastoral vgl. auch W. FÜRST/I. BAUMGARTNER: Leben retten. Was Seelsorge zukunftsfähig macht, München 1990, 81–88.

mundung mühsam erkämpft werden muß, dann kommt es nicht zu einem „Subjektivismus“, der sich privatistisch abkapselt; stattdessen kann eine Glaubensgestalt entstehen, die in der Lebenswelt und Erfahrung der Menschen verankert ist und zugleich Verbindlichkeit und Solidarität mit anderen einschließt.

Damit bin ich bei einem zweiten zentralen Merkmal unserer Situation: der sich zuspitzenden Spannung zwischen Arbeitsgesellschaft und „Erlebnisgesellschaft“. Einerseits entwickeln wir uns zu einer 2/3-Gesellschaft¹¹ derer, die über Arbeit bzw. Einkommen verfügen. Andererseits deckt der Kulturosoziologe Gerhard Schulze auf, daß wir zunehmend in einer „*Erlebnisgesellschaft*“ leben, deren Motto, ja Imperativ lautet: „*Erlebe dein Leben!*“¹²

Letztlich zählt hier nur der innere Erlebniswert dessen, was ich aus dem Überangebot der Alternativen auswähle – vom Konsumartikel (welche Brotsorte schmeckt mir?) über die Wahl meiner Lebensform (will ich heiraten, Kinder haben, Single sein?) bis hin zur Religion: Auch die „hat“ man nicht mehr einfach „von der Wiege bis zur Bahre“, sondern man fragt: Was bringt mir Religion? Ermöglicht sie ein erfüllteres Leben, schenkt sie Sicherheit in bedrohlichen Bereichen meiner Existenz wie Krankheit, Leid, Tod, eröffnet sie Zugänge zum Jenseitigen oder Übersinnlichen? Solche religiösen Fragen – das nur als Zwischenbemerkung – spielen in Schulzes empirischer Untersuchung zum „Projekt des schönen Lebens“ keine Rolle; sie tauchen allenfalls noch auf beim Blick zurück auf längst vergangene Verhältnisse.

Natürlich ist die Theorie der Erlebnisgesellschaft nur beschränkt aussagekräftig. Sie schaut allein auf die erlebnismäßige „Binnenorientierung“ der Menschen – ein zudem höchst fragwürdiger Begriff, denn er suggeriert, das subjektive Auswählen wäre von innen gesteuert. Das aber verdeckt die krasse Außenlenkung, die hier am Werk ist! Diese Theorie, verstanden nicht als Gegenthese zur Individualisierung, sondern als Ergänzung, zeigt uns jedoch – positiv wie negativ – deutlicher deren Kehrseiten, auf die wir pastoraltheologisch zu achten haben:

1) Traditionelle Bindungen, so sahen wir, nehmen zwar ab – doch zugleich bilden sich neue Formen der Vergesellschaftung heraus: regionale, nicht mehr rein ortsgebundene Milieus und soziale „Szenen“. Indem sich die Einzelnen ihre Kontakte, Lokalitäten und Lebensstile

¹¹ Sozialwissenschaftlich genauer wäre von einer „Vier-Viertel-Gesellschaft“ zu reden; vgl. M. VESTER u. a.: Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung, Köln 1993.

¹² G. SCHULZE: Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart, Frankfurt/New York 1992.

selber aussuchen, sinkt aber nicht notwendig die Verbindlichkeit sozialer Strukturen überhaupt.¹³

Wir dürfen also nicht unbesehen kulturpessimistisch von sozialer Kälte, vom Ende der Solidarität reden; auch hier ändern sich die Formen, wie die moderne „Netzwerkforschung“ aufweist¹⁴, etwa zur ehrenamtlichen Arbeit, in der sich heute immerhin 16 Millionen Deutsche engagieren: Die vielgescholtenen „Ichlinge“ „suchen [also] Gemeinschaft“ – allerdings weniger bei Großorganisationen wie Kirchen, Parteien und Verbänden, sondern selbstbestimmt, zeitlich überschaubar, in befristeten Projekten wollen sie als Person gefordert werden, Spaß haben und Anerkennung finden, wie es jüngst in einem Bericht der Süddeutschen Zeitung zur „Zukunft der Bürgerarbeit“ hieß.¹⁵

In den neuen Beziehungsmustern solcher Gruppen und Netzwerke steckt also ein hohes Potential an solidarischen und kommunitären Verknüpfungen – und das Soziologen-Wort „kommunitär“ erinnert uns zurecht an die konziliare „communio“-Vorstellung von Kirche und Gemeinde. Wenn wir dieses ekklesiale Leitwort auch sozialpsychologisch genauer verorten, gerät es weniger in die Gefahr, die ihm gegenwärtig droht: daß es nämlich zur ideologischen Phrase verkommt, die von keiner Wirklichkeit gedeckt ist.

Müßte Seelsorge nicht ihrerseits an solchen „communio-Netzwerken“ des Glaubens mitarbeiten? Sie darf dann nicht ignorieren, daß sich – bedingt durch die enorme Mobilität – die Bedeutung lokaler Gemeinschaften rasant verändert. Der Soziologe Anthony Giddens¹⁶ spricht anschaulich von der zunehmenden „Entbettung“ der Menschen aus rein örtlichen Milieus. Wenn Pastoral die neuen Lebensräume erreichen und in ihnen zu einer personalen „Rückbettung“ beitragen will, muß sie sich von flächendeckenden, allein ortsgebundenen Konzepten lösen und zu einer stärker raumbezogenen, lebensweltlichen Seelsorge werden – freilich auf der Basis einer lebendigen „Kirche am Ort“.¹⁷

¹³ Die neue Selbstbindung kann nach Schulze sogar „größere normative Kraft entfalten als der Zwang der Verhältnisse.“ Vgl. SCHULZE (1992) 76.

¹⁴ Vgl. H. KEUPP/B. RÖHRLE (Hg.): Soziale Netzwerke, Frankfurt-New York 1987; ferner H. KEUPP (Hg.): Zugänge zum Subjekt. Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie, Frankfurt 1994.

¹⁵ Süddeutsche Zeitung Nr. 79 (4./5.4.1998) S. 57; M. HOCH: „Das neue Amt, das Ehre macht“.

¹⁶ Vgl. dazu die von A. GIDDENS beschriebenen sozialen „Entbettungs“-Prozesse und seine Ideen zur „Rückbettung“: Die Konsequenzen der Moderne, Frankfurt 1995.

¹⁷ Vgl. H. LINDNER: Kirche am Ort. Eine Gemeindeftheorie, Stuttgart 1994.

2) Zweite Kehrseite: Mit zunehmenden Wahlmöglichkeiten und Entscheidungszwängen wächst auch der Orientierungsbedarf und damit eine Bereitschaft zu Konformität: Verunsichert lehnt man sich an vorgefertigte ethische und ästhetische Muster an. Diese kollektiven Anteile sind freilich kaum bewußt; man lebt in einer weitgehend unbewußten gemeinsamen Welt. Das dürfte ebenso für religiöse Muster gelten, die Sicherheit durch Anpassung und Anlehnung versprechen, seien es fundamentalistische oder modisch-neureligiöse. Unsere Pastoral muß diese Konformitätsfallen meiden helfen und beim kritischen Bewußtmachen solcher unbewußter Lebensmuster und Anpassungszwänge mitwirken.

3) Über der Erlebnisgesellschaft und ihrem „Projekt des schönen Lebens“ dürfen wir nicht die tiefreichenden Gefährdungen und Risiken übersehen, auf die Beck und andere hinweisen: Verschärfung sozialer Ungleichheit durch Armut und Arbeitslosigkeit, massive Rückkehr von Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit ins öffentliche Leben – all dies weist auf tiefe Ambivalenzen des veränderten Alltagslebens hin, denen sich breite Schichten immer weniger gewachsen fühlen. Der Traum von der Teilhabe aller am wachsenden Angebot materieller und sozialer Güter weicht der Angst vor dem „Abrutschen“. Die alles prägende Ordnung des Konsums – von Pasolini treffend als „consumismo“ kariert – erweist sich als immer brüchiger.

In diesem Kontext findet Seelsorge statt, und vor dem Hintergrund dieser Umbrüche haben wir die Forderung nach Subjektwerdung zu sehen und zu buchstabieren – nach Subjektwerdung der Einzelnen wie auch der Gemeinden. Dieses Ziel wird um so dringlicher, je stärker es durch die Individualisierung bedroht ist. Sie führt ja – wie wir gesehen haben – keineswegs zur Ich-Stärkung, sondern zur sozialen Angleichung und Nivellierung der Lebensformen:

Nachdem der gemeinsame Horizont überkommener Werte weggebrochen ist, entsteht kein Vakuum. Vielmehr bilden sich neue, relativ homogene soziale Milieus heraus. Deutlich nach Bildungsgrad und Alter, fundamentaler Sinnorientierung und Lebensstil unterschieden, fächern sie sich in Großgruppen aus, die ganz auf das jeweils eigene, milieuspezifische „Erleben“ konzentriert sind. Schulze stellt fünf verschiedene Milieus heraus: das Niveaumilieu, das Integrations-, das Harmonie-, das Selbstverwirklichungs- und das Unterhaltungsmilieu.¹⁸ Ich zähle sie nur auf, um ihre jeweilige Orientierung anzudeuten und zu fragen: Sind sie – mehr oder weniger stark – auch quer durch unsere

¹⁸ Vgl. SCHULZE (1992) 277–330.

Gemeinden und kirchlichen Gruppierungen anzutreffen? Oder sind dort überhaupt nur einige dieser Milieus vertreten?

Als Faustregel darf man davon ausgehen, daß in herkömmlichen Pfarrgemeinden Menschen aus dem „Harmoniemilieu“ zu finden sind (hier wird die soziale Wirklichkeit als bedrohlich erlebt und daher Harmonie und Geborgenheit in den eigenen vier Wänden gesucht); ferner ist das „Niveaumilieu“ vertreten (hier ist die hierarchische Ordnung und der soziale Rang äußerst wichtig) sowie das „Integrationsmilieu“ (hier geht es um Anpassung an das, was als gesellschaftlich konform gilt). Diese drei Milieus finden sich vorwiegend bei den über 40-Jährigen.

Kaum eine Heimat in der Kirche dürften die restlichen beiden Milieus der jüngeren Generation unter 40 finden: das „Selbstverwirklichungsmilieu“ (hier wird der „innere Kern“ des Selbst und seine Entwicklung als höchster Wert gepflegt) sowie das „Unterhaltungsmilieu“ (hier orientiert man sich an momentanen Bedürfnissen und strebt nach ständig neuer Stimulation durch starke Erlebnisreize). Angesichts dessen müssen wir also sorgfältig überlegen, wie differenziert das Ziel „Subjektwerdung“ der einzelnen wie der Gemeinden anzugehen ist. – Als Ergebnis des Überblicks zur Gegenwartssituation halte ich 4 Punkte fest:

1) „Individualisierung“ darf nicht pauschal als individualistische Selbstvergötzung des um sich selbst kreisenden „Ichlings“ verdammt werden; sie stellt den soziokulturellen Rahmen dar, in dem Menschen heute ihre Biographie gestalten, ihre Identität finden und ihren Glauben wählen und entwickeln können – und müssen. In diesem Rahmen findet Seelsorge statt.

2) Mit dem Abschmelzen stützender „Milieus“ nehmen die Auswahl-Zwänge zu, die dem Einzelnen für die Gestaltung seines Lebens und seines Glaubens auferlegt werden. Die gestellte Aufgabe wird für die Subjekte anspruchsvoller und schwieriger. Dieses Doppelgesicht der Individualisierung mit seinen „riskanten Chancen“ (Keupp) transportiert also eine Doppel-Botschaft, eine kulturelle Beziehungsfalle, die als „double bind“ der Spätmoderne folgende widersprüchliche Aufforderung enthält: Du darfst und du kannst in freier Entscheidung eine eigenständige, nicht mehr von Familie, Stand und Religion normierte Existenz führen – aber du mußt es auch! Du bist ganz allein deines Glückes Schmied – jenseits der alten Bindungen, aber natürlich ganz unter den neuen Vorgaben und Zwängen, die Staat, Bildungssystem, Arbeitsmarkt, Bürokratie usw. setzen.

3) Die mit der Pluralisierung der Lebensformen einhergehende „Erlebnisorientierung“ wirkt sich auch religiös aus. Unbestreitbar gerät

kirchlich gebundene Religiosität an den Rand.¹⁹ Massive Distanzierungsvorgänge sind unübersehbar. Statt jedoch über den Niedergang von Religion und Moral zu klagen, muß in einer differenzierten Gesellschaft eine entsprechend differenzierte Pastoral entwickelt werden.²⁰ Nur sie kann den Schattenseiten der Individualisierung gegensteuern. Nur sie vermag das moderne Subjekt und die christliche Gemeinde für ihre Identitätsfindung „in eigener Regie“ zu stärken. Um der spätmodernen „Individualisierungsfälle“ zu entgehen, postuliere ich

2 Ein zentrales Kriterium: Die Zu-Mutung christlicher Pluralitäts- und Spannungs-Toleranz

Es gibt heute durchaus Erwartungen an eine Seelsorge, die sich ihres Auftrages im Sinn einer kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Diakonie bewußt ist. Aus dem Evangelium und seiner Freiheitsbotschaft soll sie angesichts der modernen Risiken wie einer bloßen Erlebnissuche Freiräume nachdenklichen Suchens und solidarischen Handelns anbieten und eröffnen.²¹ Allerdings: Diesen „Dienst“ kann kirchliche Seelsorge überzeugend nur erbringen, wenn sie nicht meint, sie könne quasi von außerhalb oder von oben herab der sog. „Welt“ die richtigen Rezepturen doktrinär verordnen. Sie darf von solchen Frei- und Spielräumen nicht nur abstrakt reden – und sei es noch so einleuchtend; sie muß schon das Risiko eingehen, selber solche Räume auszubilden, in denen von der Freiheit der Kinder Gottes etwas erfahrbar wird.

Dann aber darf es in der Kirche selbst keinen „Milieu-Ethnozentrismus“ geben. Schulze beschreibt damit den Sachverhalt, daß sich jedes einzelne Milieu verächtlich oder gleichgültig gegen die anderen abschottet.²² Daher erscheint es mir nicht sinnvoll, nach einem eigenen „Kirchen- oder Gemeinde-Milieu“ Ausschau zu halten, in dem sich mög-

¹⁹ Vgl. M. N. EBERTZ: Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg-Basel-Wien 1997.

²⁰ Vgl. L. KARRER: Zukunftschancen der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft, in: A. DUBACH/W. LIENEMANN (Hg.), Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen (Kommentare zur Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz“, Bd. 2), Zürich und Basel 1997, 101–135.

²¹ Vgl. H. DACHS: Realpolitik in der Erlebnisgesellschaft, in: U. WINKLER (Hg.), Das schöne Leben. Eine interdisziplinäre Diskussion von Gerhard Schulzes „Erlebnisgesellschaft“, Thaur-Wien-München 1994, 29–38.

²² Vgl. dazu auch M. KEHL: Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose, Freiburg-Basel-Wien 1996, 41, 131.

lichst Gleichgesinnte scharen und gegen die böse Erlebnis-, Risiko- und Konsum-Welt abkapseln. Viel wichtiger wäre, daß innerhalb der Gemeinden Menschen aus den verschiedenen neuen Sozialmilieus nicht nur Heimat finden, sondern auch miteinander in Kontakt kommen und so wechselseitig Grenzen aufheben – ganz i.S. von Gal 3, 28: Nach der Taufe gibt es zwar weiterhin Unterschiede, aber keine Trennung und Spaltung mehr zwischen Juden und Griechen, Männern und Frauen – und auch nicht zwischen neuen sozialen Milieus und Gruppen.

Dies in der Gemeinde Jesu zu leben, setzt die Fähigkeit voraus, Pluralität und Vielfalt auszuhalten, Spannungen und Unterschiede konstruktiv auszutragen – eine Kompetenz, die weder individuell noch sozial von vornherein gegeben ist, die vielmehr entwickelt werden muß – bei Gemeindemitgliedern wie Hauptamtlichen. Warum ist „Pluralitäts-Toleranz“²³ ein so zentrales Kriterium? Meine bündige Antwort lautet: Weil sie von der Grundfigur unseres Glaubens selbst gefordert ist! Diese Behauptung zu belegen und in ihren Facetten biblisch und historisch, trinitarisch, pneumatologisch und ekklesiologisch, aber auch humanwissenschaftlich und pastoralpsychologisch zu entfalten, dazu fehlt die Zeit; ich kann nur einige Hinweise geben:

1) Aufseiten des Individuums ist die Ausbildung der Fähigkeit, Spannungen auszuhalten und Unterschiede zu ertragen, eine Aufgabe, die mit der Geburt beginnt. Sie kann jedoch, wie die neuere Psychoanalyse zeigt, allein im Raum förderlicher Beziehungen, im Milieu einer tragenden und „haltenden Umgebung“ (D. W. Winnicott) gelingen. Nur darin entsteht individuelle Identität, gewinnt ein pluralitätsfähiges Selbst Gestalt – erst recht gilt dies für die Ausbildung einer personalen Glaubens-Identität heute: Die „Pluralisierung religiös-kultureller Welt- und Lebensdeutungen“²⁴ trifft ja die Glieder der Kirche, die Familien und ErzieherInnen heute ohne stützendes katholisches Sondermilieu. Deshalb müssen wir die Spannungs- und Pluralitäts-Fähigkeit der Einzelnen nach Kräften fördern.

2) Im gleichen Maß und untrennbar davon muß diese Grund-Kompetenz auch auf der sozialen Ebene der Kirche entwickelt werden: als ekklesiale Pluralitäts-Fähigkeit in und zwischen Gemeinden, christ-

²³ Vgl. H. M. STENGER (Hg.): Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg-Basel-Wien 1988, 57 f.- Psychogenetisch liegt ihr die fundamentale „Ungewissheits-Toleranz“ zugrunde, die auch den wahren „Mystiker“ (W. R. Bion) auszeichnet.

²⁴ Vgl. M. KRÜGGELER: Religiöse Individualisierung – Zur Wahrnehmung „religiöser Subjekte“ heute, in: EB 4/95, 170–176, hier 174.

lichen Gemeinschaften und Bewegungen, auch bei den Ämtern und Kirchenleitungen.²⁵ Wenn wir die „Volkskirche“ nicht abschreiben wollen, sondern ihre Chancen in einer größeren Vielfalt und inneren Differenzierung erkennen²⁶, dann leuchtet unmittelbar ein, wie unverzichtbar das Kriterium „Pluralitäts-Toleranz“ ist.

3) Dieses Kriterium muß auch über den binnenkirchlichen Raum hinaus Geltung erhalten: im Kontakt mit sog. Fernstehenden, mit neu-religiösen Gruppierungen, mit humanistisch Engagierten und religiös Suchenden. Ohne Pluralitäts-Toleranz wird es kein aufrichtiges Gespräch geben, auch keine diakonische Zusammenarbeit, um Menschen zu stärken, die unter den Freiheiten und Zwängen der Individualisierung leiden. Beide Aufgaben – personale Subjekt-Entwicklung und kirchliche Organisations-Entwicklung²⁷ – schließen sich somit keineswegs aus, sondern fordern einander! Ohne ihre intensive Verknüpfung hat auch das von Karl Gabriel entworfene Zukunfts-Szenario eines „pluriformen Katholizismus“²⁸ keine Chance, verwirklicht zu werden. Dazu braucht es allerdings mehr als eine „dialogfähige Kirche“, wie ich im Schlußteil darlegen möchte.

Gedeihliche Formen einer pluralitätsfähigen Pastoral zu finden, wird natürlich in einer traditionellen Landgemeinde anders aussehen als in der Großstadt: ob wir uns im ländlichen Raum um die Pflege oder Neubelebung religiösen Brauchtums bemühen – ohne das Evangelium mit neu-alten Religionsmischungen zu übertünchen; oder ob wir uns in der City-Pastoral einer Großstadt der religiösen Passanten und Flaneure annehmen, ihre Suchbewegungen ernstnehmen und ihnen personelle „Zugangspunkte“ (A. Giddens)²⁹ anbieten – ohne deshalb zur

²⁵ Gerade dieses Element fehlte ja der alten Pastoraltheologie völlig, sieht man von den ihrer Zeit weit vorausgreifenden Entwürfen eines Anton Graf oder Johann Baptist Hirscher ab, die entsprechend scheiterten und gemäßregelt wurden.

²⁶ Vgl. dazu insgesamt: H. LINDNER: Kirche am Ort. Eine Gemeindeftheorie, Stuttgart 1994.

²⁷ Vgl. M. LÖRSCH: Systemische Gemeinde-Entwicklung (unveröff. Lizentiatsarbeit, Philosophisch-theologische Hochschule, Frankfurt St. Georgen) 1995.

²⁸ Vgl. K. GABRIEL: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg-Basel-Wien 1992, 200 f.

²⁹ Vgl. A. GIDDENS: Konsequenzen der Moderne, Frankfurt 1995, pastoral-theologisch rezipiert bei H. STEINKAMP: Gemeinden jenseits der Pfarrei, in: PThI 17 (1997) 129–144.– Als Beispiel für eine solche Pastoral s. etwa das „Katholische Forum Dortmund“; vgl. E. GARHAMMER: Dem Neuen trauen. Perspektiven künftiger Gemeindearbeit, Graz-Wien-Köln 1996, 132–139.

postmodern-schicken „Cafeteria-Religion“ (U. Dalferth)³⁰ zu werden und das Evangelium als „Instant-Religiosität“ zu verkaufen. Wir müssen es diakonisch erfahrbar werden lassen, auch in lokal „entbetteten“ Lebensräumen und Netzwerken.

Wenn wir uns dieses Spagats nicht bewußt sind, der einer differenzierten Seelsorge zugemutet wird, dann wächst die Gefahr, von der realen Individualisierungs-Falle in die theologische Denkfalle zu tappen und pauschal die böse Moderne mit ihrem religiösen Individualismus und sozialen Egoismus zu verdammen. Wir würden uns damit nur ein billiges, kirchliches Klischee schaffen, das v.a. der pastoralen Selbstimmunisierung dient – nach dem Motto: Diese armen Erlebnishungrigen sind eben therapiebedürftige Pflegefälle, bedroht von Verdummung, Manipulation und Vereinsamung. Doch jeder Versuch einer solchen „fürsorglichen Entmündigung“ entschärft, wie Schulze zurecht bemerkt (549), die gegenwärtige Krise des Subjekts so wenig wie das kirchliche Abwerten. Nicht fürsorgliche Entmündigung ist angesagt, sondern im Gegenteil „seelsorgliches Mündigmachen“!

Dann aber sollte sich Seelsorge nicht so sehr selbst als „Individualisierungs-Verliererin“ bemitleiden; sie sollte sich stattdessen mit ihrer Pluralitäts-Fähigkeit für die vielen „Individualisierungs- und Modernisierungs-Verlierer“ einsetzen. Der Spagat über die aufgezeigten Fallen hinweg erfordert freilich viel Fingerspitzengefühl und Sensibilität auf seiten der Seelsorgerinnen und Seelsorger, um immer wieder von reiner „*Erlebnis-Religiosität*“ zu lebendiger „*Erfahrung des Glaubens*“ hinzuführen.

Im dritten und letzten Teil soll es nun um förderliche Bedingungen und Wege gehen, um dieser „Erfahrungs“-Dimension näherzukommen:

3 Ein Weg vom religiösen Erlebnis-Milieu zum kommunikativen Erfahrungs-Milieu des Glaubens: Plädoyer für eine empathisch-diakonische Pastoral

Um der Auszehrung christlichen Glaubens durch Individualisierung und Erlebnisorientierung zu entgehen, wird heute vermehrt vorgeschlagen, intensive, lebendige Gruppen und Zellen in den Ortsgemeinden zu bilden. Vordringliches Ziel müsse sein (so Franz Xaver Kaufmann, Medard Kehl u.v.a.), „sozial-kommunikative Milieus“ zu schaffen, in

³⁰ Vgl. K.-H. BIERITZ: Erlebnis Gottesdienst. Zwischen „Verbiederung“ und Gegenspiel: Liturgisches Handeln im Erlebnishorizont, in: *Wege zum Menschen* 48 (1996) 488–501, hier: 497.

denen inmitten der Risiko- und Erlebnisgesellschaft das Evangelium mit-geteilt und miteinander gelebt werden kann. Auch ich sehe darin grundsätzlich einen wichtigen Weg, den wir gehen müssen. Allerdings muß man sich einiger Stolpersteine bewußt sein, die auf diesem Weg liegen.

1) Wie sehen solche „Milieus“ aus, wenn es sich weder um Neuauf-lagen der alten Sondermilieus aus dem 19. Jahrhundert handeln kann noch um die neuen Erlebnis-Milieus i. S. Schulzes, die sich ja kommuni-kativ gegeneinander abschotten? Das bietet ekklesiologisch keine tragfähige Perspektive, und wir kennen die Probleme, die sich durch manche der neuen geistlichen Bewegungen durch solche Milieubildung ergeben – ob sie sich auf dem fundamentalistisch-katholischen oder auf dem exklusiv basisorientierten Flügel ansiedeln.

2) Zweiter Stolperstein: Wird pastoral allein auf Binnengruppen gesetzt, so droht uns mit der sektenhaften Ghettobildung nicht nur der Verlust „katholischer“ Weite. Wir wären auch versucht, nachdem die lange erfolgreiche Sozialgestalt des „verkirchlichten“ Christentums (F. X. Kaufmann³¹) gesellschaftlich vergangen ist, uns nun ganz auf seine „Vergemeindlichung“ zu stürzen, das Heil also in einer rein grup-penkirchlichen Sozialgestalt von Kirche zu suchen.³² Damit würden wichtige andere Handlungsfelder und Chancen, das Evangelium in den Acker der Welt zu säen und als Kirche Jesu Christi präsent zu sein, vernachlässigt.

3) Wenn die Vision von kommunikativen Milieus dennoch attraktiv sein soll, dürfen wir sie nicht auf Einzelgruppen begrenzen. Ein „pneu-matisches“, vom Geist Jesu gebildetes und geprägtes „förderliches Milieu“, in dem Menschen aufatmen und ihren Glauben leben können, muß zwar jede Gruppierung auszeichnen; zugleich aber muß sich, unbeschadet ihrer Besonderheit, eine „koinonia“, ein Lebensraum aus-bilden, der alle Gruppen noch einmal umgreift und kommunikativ durchdringt.

So selbstverständlich, wie wir den Sauerstoff benötigen, um phy-sisch zu überleben, so dringend brauchen wir den Geisthauch Gottes, der das Lebensmilieu des Glaubens trägt und den gemeinsamen Raum der Kirche gut „durchlüftet“. Anders gibt es keine Gemeinschaft von

³¹ F. X. KAUFMANN: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Per-spektiven, Tübingen 1989.

³² Vgl. K.-F. DAIBER: Die Tradierung christlicher Überzeugungen unter den Bedingungen struktureller Individualisierung – Grenzen und Chancen der Grup-penbildung in Pfarreien und Kirchengemeinden, in: A. DUBACH/W. LIENEMANN (op.cit.) 83–98.

Gemeinschaften, keine *communio*³³ – und natürlich auch keine Subjektwerdung der Gemeinden und der Einzelnen im Glauben.

Damit diese Art geistlicher Milieubildung heute gelingen kann, möchte ich für eine empathisch-diakonische Seelsorge werben. Ich meine damit eine Pastoral, die durchgängig die Perspektive der Anderen, ihres Gegenübers einnimmt. Das sagt sich leicht, ist aber schwer zu realisieren. Denn unsere hauptamtliche Seelsorge, um die es mir hier geht, entwickelt ganz unvermeidlich eine Binnenperspektive. Bedingt durch Ausbildung, Rolle und Lebensstil, durch den Dauer-Kontakt mit anderen Hauptamtlichen sehen und „konstruieren“ wir die Realität selektiv, d.h.: so *ist* sie dann auch für uns.

Enttäuscht oder verärgert registrieren wir z. B., daß bestimmte kirchliche Angebote zunehmend weniger Anklang finden, seien es Gottesdienste oder gemeindliche Veranstaltungen. Wir suchen nach Gründen und Ursachen dafür – durchaus auch bei uns selbst: Sind Predigt, liturgische Gestaltung oder Feste nicht gut genug „gemacht“? Doch wir fragen eben vorrangig aus der Sicht der Anbieter und Veranstalter – selbst dann noch, wenn wir die Wünsche und Bedürfnisse der Adressaten einbeziehen, um unser „Angebot“ besser darauf abzustimmen und die „Nachfrage“ wieder zu verstärken! Hier sehe ich beiläufig eine Gefahr, falls Methoden der modernen Unternehmensberatung oder Organisationsentwicklung zur Verbesserung kirchlicher Strukturen allein so eingesetzt würden, daß die Adressaten immer nur die Anderen sind, seien es Mitarbeiter oder Gemeindemitglieder; sie würden als „Zielgruppe“ zu „Kunden“, zu strategischen Objekten des Unternehmens „Kirche“, und wir wären stracks in das alte pastorale Subjekt-Objekt-Gefälle zurückgefallen: früher zwischen Klerus und Laien, jetzt zwischen Experten-Anbietern und Abnehmern.

Mit diesem objektivierenden Zug wären wir freilich beim exakten Gegenteil einer empathisch-diakonischen Pastoral. Sie stellt uns vor die Zumutung, in der Spur Jesu wirklich die Position des Anderen einzunehmen. Philosophisch hat Emanuel Levinas dieses radikale Denken vom Anderen her auf seinem jüdischen Hintergrund entfaltet – und bei ihm erhält plötzlich die „Diakonie“ und die „Liturgie“ klar den Vorrang vor jedem „Dialog“!

Neutestamentlich gründet dieser Anspruch in der Beziehungs- und Heilungspraxis Jesu: Nach Mk 10, 51 fragt er den blinden Bartimäus, der sich mit seiner Sehnsucht nicht abschütteln läßt: „Was willst *du*,

³³ Vgl. H. J. SPITAL: Gemeinde als Gemeinschaft von Gemeinschaften, in: LS 46 (1995) 60–62.

daß ich *dir* tun soll?“³⁴ Theologisch entfaltet der Hebräer-Brief diese ein- und mitfühlende Grundhaltung Jesu: Der neue Hohepriester ist fähig, mit unseren Schwächen „mitzuleiden“ (συμπαθεῖν: Hebr 4, 15), und jeder Hohepriester, aus den Menschen genommen und für sie bestellt, hat die Kraft und Kompetenz zum „μετριοπαθεῖν“ (Hebr 5, 2), zum Ein- und Mit-Fühlen im rechten Maß mit den Unwissenden und Desorientierten, denn er ist selber so ein armseliger, schwacher Mensch, wie Jesus freiwillig einer werden wollte – um der Menschen willen. Das ist die biblische Grundlinie einer empathischen Pastoral, die auf die Kompetenz der Seelsorgerinnen und Seelsorger setzt, von sich 'abzusehen' und die Perspektive der nach Orientierung und Hilfe Suchenden einzunehmen. Möglich ist das nur im klaren Bewußtsein der eigenen Bedürftigkeit; Henry Nouwen spricht zurecht vom „verwundeten Heiler“; auch von da her ist jedes moralische „von oben herab“ ausgeschlossen.

So führt uns der Versuch, zunächst bei uns selbst die „Schuld“ zu suchen für die Krise der Pastoral, über die vorbehaltlose, sym-pathisch mitgehende Empathie Jesu unversehens zur notwendigen Empathie mit uns selbst, zum Einfühlen und Zulassen eigener Schwäche. Wo aber diese „*Annahme seiner selbst*“, von der Romano Guardini 1960 sprach, einer christlich verbrämten, falschen „Selbstlosigkeit“ zum Opfer fällt, dort verführt uns die Suche nach Gründen für den pastoralen Notstand dazu, die Schuld anderen zuzuweisen: Statt mit uns selbst empathisch und deshalb auch selbstkritisch sein zu können, entlasten wir uns von unerträglichen Versagensgefühlen, indem wir andere zu „Sündenböcken“ machen.

Wenn wir also die „säkularisierte“ Gesellschaft anklagen oder die Zeitgenossen als bindungsunfähige Narzißten und unsolidarische Egozentriker beschimpfen, tapen wir erst recht in die aufgezeigte Denkfalle, und dies besonders erfolgreich, wenn wir zum rigorosen Rückzug auf den verbleibenden Sektor der „exklusiven Christen“ blasen: auf die kleine, aber treue Schar der Entschiedenen. Der Ruf, gegen alles Verschwommene auch pastoral sich allein wieder auf das „Eigentliche“ von Glaube und Kirche zu konzentrieren, dieser Ruf übersieht nicht nur geflissentlich unser geschichtliches Wissen, wie plural die Sozialgestalten von Gemeinde, ihre Dienste, Ämter und pastoralen Praxisformen sich von allem Anfang an ausgefaltet und organisiert haben. Dieser Rück-Ruf verfehlt auch in der Sache dieses sog. Eigentliche selbst, wenn er es zentralistisch einzwängen will in eine graue Uniformität.

³⁴ Vgl. Lk 18, 41 parr. Bei Mt 9, 27-30 lautet dagegen die Frage an die zwei Blinden: „Glaubt ihr, daß ich das tun kann?“

Wo bleibt der Reichtum der Gaben des Gottesgeistes? Wo bleibt die Buntheit und Vielgestaltigkeit der Gnade, von der 1 Petr 4, 10 spricht (ποικίλη χάρις; multiformis gratia)?!

Wenn aber die tragende Mitte des Glaubens und seiner Praxis gerade nur in dieser reichen Vielfalt der einen Grundgabe zu finden ist, dann brauchen wir als Kirche nicht kleingläubig – wie die Jünger im Boot – ständig den Verlust ihrer Identität zu fürchten. Die ist ihr verbürgt vom Herrn, der im selben Boot sitzt. Empathische Pastoral in seiner Spur kann und muß dann diese Vielgestaltigkeit selber akzeptieren – in ihrem eigenen Tun, wie auch bei denen, für die sie befreiend und heilsam wirken will.

Konkret heißt das: Kirche muß – im Geist der Pluralitäts-Toleranz und eines „charismenfreundlichen Milieus“³⁵ – nach innen ihre synodale communio-Struktur beleben und konsequent vorleben, wie das mein verehrter Vorgänger auf dem Lehrstuhl, Heinz Feilzer, 1995 in seiner Abschiedsvorlesung anmahnte³⁶; und sie muß nach außen die plurale religiöse Landschaft von heute als das weite Feld der Seelsorge aufnehmen – nicht in der heimlichen Absicht, dadurch Kirchenmitglieder zurückzugewinnen oder zu rekrutieren: Das Ziel ist nicht primär die Kirche, sondern das ausständige Reich Gottes. Dafür den Boden zu bereiten, ist Kirche und ihre Seelsorge „Zeichen und Werkzeug“ (Lumen Gentium 1) – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Um das Evangelium zu kommunizieren, es in unserer Gesellschaft und Kultur hörbar und erfahrbar zu machen, braucht es eine „Evangelisierung“, wie sie Paul VI. 1975 in der Enzyklika „Evangelii nuntiandi“ vorgestellt hat: Am Anfang steht das „Zeugnis des Lebens ohne Worte“. Ihm folgen weitere Schritte, wenn sich Menschen vom Evangelium ansprechen lassen und wenn – das ist pastoral entscheidend! – die Kirche sich selbst evangelisieren läßt; wenn sie sich also in allen Vollzügen und pastoralen Strukturen unzweideutig selbst unter die Botschaft stellt.³⁷

Für eine Seelsorge, die die Vielfalt der Anderen wirklich annimmt, zeigt sich darin die entscheidende Ausweitung: Denn wie die Evangelisierung, so ist auch Empathie keine Einbahnstraße; sie funktioniert nicht allein dadurch, daß ich mich gekonnt in den anderen hineinversetze – um ihn dadurch besser zu kennen als er sich selbst. Das eben

³⁵ Vgl. H. M. STENGER: Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann, Innsbruck 1995, 48.

³⁶ Vgl. H. FEILZER: Leben in der Kirche: Erinnerungen – Wandlungen – Hoffnungen, in: TThZ 104 (1995) 241–255, hier: 255.

³⁷ Wir brauchen dann andere „Zweideutigkeiten“ weniger zu fürchten!

führt leicht zu „fürsorglicher Belagerung“, zu einer Schein-Empathie. Wirkliche Empathie verlangt, sich auf einen langen, wechselseitigen Prozeß einzulassen.

Um andere Menschen, eine fremde Gruppe oder Organisation nicht bloß oberflächlich zu „durchschauen“, sondern in der Tiefe zu verstehen und in eine pastoral hilfreiche Beziehung zu ihnen einzutreten, muß ich selber mich öffnen und dem Anderen einen seelischen Raum in mir zur Verfügung stellen. Ich muß so etwas wie ein mitschwingender Resonanzkörper, eine Art seelischer „Behälter“ (W. R. Bion: „container“) werden, in dem das schwierige oder beschädigte Leben, aber auch Freude und Begeisterung meines Gegenüber einströmen und angstlos Platz nehmen kann. Dies alles muß sie oder er in mich hineintun können und bei mir deponieren dürfen. Nur so erhält es die Chance, nicht nur verbal akzeptiert, sondern wirklich, leibseelisch und geistig, aufgenommen und „verdaut“ zu werden, so daß man miteinander daran arbeiten, Verformungen lösen, Wandlungen anbahnen kann.³⁸

Entscheidend ist nun: Dieses Einfühlen, indem ich den Anderen in meinen Raum einlasse, das gilt nicht etwa nur für das persönliche Seelsorgegespräch oder die geistliche Begleitung. Es gilt analog auch strukturell auf der sozialen Ebene für Gruppen, wenngleich die Wege und Formen anders aussehen werden. Hier stehen wir im Blick auf Gemeinde, einzelne Gruppierungen und Organisationen heute m.E. noch ziemlich am Anfang.

Wenn gegenwärtig vorgeschlagen wird, die Kirche müsse die vagabundierende, die „unbehaute“ Religiosität der Moderne neu „behausen“ (so etwa Paul M. Zulehner), so macht das nur Sinn, wenn wir psychosozial und strukturell solche empathischen Vorgänge in kirchlichen Gruppen und Gremien anstoßen, begleiten und fördern. Nur dann können suchende Menschen pastorale Räume, tragende „Behälter“ für ihre umherirrenden Bedürfnisse, Sorgen und Probleme, aber auch für ihre Sehnsüchte, Projekte und Glückserfahrungen finden.

Wie wichtig das gerade angesichts der „Erlebnisgesellschaft“ ist und wie wenig eine bloß „angebotsorientierte“ Pastoral genügt, zeigt Schulzes interessante Feststellung: „Der Idealkonsument des Erlebnismarktes ist ein Kanal, durch den die Angebote hindurchströmen, nicht ein Behältnis, in dem sie sich sammeln.“³⁹ Das heißt doch: Nur wenn wir

³⁸ Indem bedrängenden emotionalen Erfahrungen oder ängstigen religiösen Vorstellungen eine neue Sprache gegeben wird, können sie oft zum ersten Mal überhaupt gedacht und angeschaut werden.

³⁹ SCHULZE (1992) 548; Herv. HW.

pastoral uns selbst und die Symbol-Zeichen, die Geschichten und Lebensformen des Glaubens als geistliche und emotionale „Behälter“ zur Verfügung stellen, können sich auch in den Menschen, Gruppen und Strukturen selbst „Behälter“ bilden, statt bloße Durchlauf-Kanäle zu bleiben.

Als Beispiel für solche Gruppen-Empathie kann der „Grundkurs gemeindlichen Glaubens“⁴⁰ gelten: Der eigenen Berufungsgeschichte auf den Grund zu gehen, setzt das aufnehmende Milieu derer voraus, die auf diesem gemeinsamen Weg füreinander zum Resonanzkörper und „container“ der auftauchenden Glaubens-Erfahrungen werden. Deutlich wird dieser wechselseitig empathische Prozeß auch beim „Bibel-Teilen“ oder in einer Bibliodrama-Gruppe. Er ist aber genauso unerlässlich für jede kreative Gemeindeberatung oder Gemeinde-Entwicklung.

Schwieriger ist das Unterfangen sicher dort, wo es um Begegnung mit kirchlich Distanzierten geht (etwa bei Kasualien) oder mit religiös „Fremden“. Auch hier gilt jedoch: Je weniger Unsicherheit im Blick auf die eigene pastorale Identität herrscht, desto eher kann man sich einlassen. Das Andere, das „Fremde“ empathisch in sich aufzunehmen und ihm Raum zu geben, löst den „Behälter“ nicht auf. Sich selber zur Verfügung zu stellen, bedeutet gerade nicht, sich selber zu verlieren – biblisch gewinnt man dadurch das Leben (Lk 9, 24 parr)!

Und das betrifft nicht nur den religiös-spirituellen oder seelischen Bereich, sondern genauso soziale, materielle, leibliche Not; oft ist beides gar nicht zu trennen. Darin zeigt sich die diakonische Seite einer pastoralen Empathie, die sich sensibilisieren läßt. So kann etwa eine Gruppe von Christen zum tragenden „Behälter“ für Problembeladene werden, wenn sie sich an einem sozialen Brennpunkt von der Notlage der unmittelbar Betroffenen „angehen“ läßt; ohne besserwisserische, „assistentialistische“ Attitude von oben herab kann sie sich mit ihren Fähigkeiten zur Verfügung stellen, um zusammen mit den Betroffenen selbst neue Möglichkeiten zu entdecken und so ihr Selbstgefühl zu stärken.⁴¹ Umgekehrt führt das auch beim „Behälter“ selbst, bei einer diakonischen oder spirituellen Basisgruppe, zu innerer Bereicherung – eine

⁴⁰ P. M. ZULEHNER/J. FISCHER/M. HUBER: „Sie werden mein Volk sein“. Grundkurs gemeindlichen Glaubens, Düsseldorf 1985.

⁴¹ Vgl. zu diesem Ansatz einer „Sozialpastoral“, die m.E. nicht gegen eine partizipativ-communiale „Kooperative Pastoral“ ausgespielt werden darf: H. STEINKAMP: Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994.

immer wieder bezeugte Erfahrung: der sog. „Helfer“ erlebt sich selber als beschenkt!⁴²

4 Schluß

Auf dieser Basis kann sich Seelsorge angesichts aller „Zumutungen“ ermutigt fühlen, den ihr vom Evangelium vorgezeichneten Weg einer empathisch-diakonischen Pastoral furchtlos einzuschlagen, ohne in die Doppelfalle der Individualisierung zu geraten. Weder in der differenzierten Gesellschaft noch durch die Pluralisierung des Religiösen braucht sich eine selber differenzierte und pluralitätsfähige Pastoral entmutigen zu lassen und sich sektenhaft-katholikal einzuigeln oder modisch anzupassen.

Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die Kirche endlich das Geschick der Aufklärung und der Moderne – mitsamt den Schattenseiten ihrer Dialektik! – intellektuell redlich einholt. Kants programmatische Formel lautete bekanntlich: „sapere aude!“: Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen und aus selbstverschuldeter Unmündigkeit auszuziehen! Diese dem Glauben nicht widersprechende, ihm vielmehr zutiefst kongeniale Autonomie darf nicht mehr dämonisiert, sie muß vielmehr in ihren theonomen Grenzen akzeptiert und auf eine sozial „bezogene Autonomie“ hin erweitert werden.

Dann erst kann Kirche und ihre Seelsorge ebenso entschieden und selbstbewußt ihre eigene Mut-Formel einbringen: ihr „credere aude!“: Habe Mut zu glauben – zu einem rational verantworteten, aber alle Vernunft übersteigenden Glauben. Es ist der Glaube an den, der seiner Gemeinde vorgelebt hat, wie inmitten einer Kultur und Gesellschaft – sei sie noch so plural, indifferent oder auch feindlich – empathisch und diakonisch zum Wohl und Heil der Menschen gehandelt werden kann – wenngleich nicht ohne das Risiko des Kreuzes. Jesu Botschaft der nahen Gottesherrschaft mutet *und* traut seiner Gemeinde zu, ihren vernunftgemäßen Gottes- und Menschendienst zu tun, ohne sich konformistisch ihrer Zeit und Gesellschaft anzubiedern, wie es Röm 12, 1 f. warnend heißt.

„Credere aude“ – das heißt also pastoral auch „agere aude“: Mut zum Handeln aus dem inspirierenden Geist Jesu. Kirchliche Praxis kann sich nicht mit dem Zitieren und Rezitieren noch so richtiger Glaubenssätze, moralischer Normen und liturgischer Formeln begnügen. Sie

⁴² Vgl. U. BACH: Boden unter den Füßen hat keiner, Göttingen 1980; „Heilende Gemeinde?“ Versuch, einen Trend zu korrigieren, Neukirchen-Vluyn 1988.

darf – um ein letztes Mal das Bild aufzunehmen – nicht in jene „Falle“ tappen, die Sören Kierkegaard in einer Parabel einmal trefflich abgebildet hat.⁴³ Die Parabel handelt von jenem Mann, der in der Auslage eines Geschäftes ein Schild entdeckt: „Hier wird Wäsche gewaschen und gebügelt“. Als er erfreut dort eintritt, um seine Wäsche abzuliefern, muß er erfahren, daß er in einem – Schilderladen gelandet ist...

Unsere Seelsorge darf, wenn sie diese Parabel ernstnimmt, nicht nur verheißungsvolle Schilder-Texte produzieren und im Schaufenster ausstellen. Sie muß vielmehr nach Kräften dazu beitragen, daß im Raum des Christlichen, in all seinen Personen, Strukturen und Gestalten, wirklich „Wäsche gewaschen“ wird für die Menschen, die auf ihrem Lebens- und Glaubensweg tätige Begleitung und Förderung suchen.

⁴³ Zit. nach E. DREWERMANN: Tiefenpsychologie und Exegese, Olten 1984, Bd. I, 12 f.

Spannung und Wandlung

Zwei Arten, sich christlich im Handeln zu orientieren

„Ich glaube, daß Krimis den Leuten nicht darum gefallen, weil es in ihnen um Mord und Totschlag geht; auch nicht darum, weil sie den Triumph der (intellektuellen, sozialen, rechtlichen und moralischen) Ordnung über die Unordnung feiern. Sondern weil der Kriminalroman eine *Konjektur*-Geschichte im Reinzustand darstellt. Eine Geschichte, in der es um das Vermuten geht, um das Abenteuer der Mutmaßung...“¹

Wer was wann warum tut oder unterläßt, darüber zu mutmaßen, gehört nach Umberto Eco zu den spannendsten, aber auch zu den alltäglichsten Verrichtungen. Ständig, oft nur halbbewußt oder in Routinen, muß eigenes Handeln orientiert und fremdes Handeln verstanden werden – dafür ist der Krimi nur ein besonders prickelndes Beispiel. Gerade weil ständig gehandelt werden muß, beginnt eine solche Orientierung jedoch nie auf einer *tabula rasa*. Es braucht bereits den ersten Eindruck, die *prima-facie*-Gewißheit, das Wissen darum, „wie es denn immer schon war“. Aus Lebenserfahrung, Vorbildern, Sprichwörtern und Redensarten, Routinen und kulturellen Mustern bilden wir ein reiches Repertoire von Mutmaßungen aus, die erste Schneisen in den Dschungel des Lebens schlagen. Handeln wird dabei nicht kartesisch klar und distinkt geplant, sondern solche Muster werden den Widerfahrnissen wie ein neuer Anzug anprobiert in der Hoffnung, einigermaßen gut zu ihnen zu passen.

Auch der christliche Glaube hat solche Denkmuster zur Handlungsorientierung ausgebildet. Sie sind bisher noch kaum untersucht worden, obwohl sie zweifellos das Alltagsleben der Gläubigen immens bestimmen. Zudem dürften sie so etwas wie den *missing link*, die Schnittstelle zwischen Theorie und Praxis darstellen, insofern sie Lebenssinn und Handeln miteinander verschränken. Sie deuten die Welt, aber nicht um ein gescheites Buch darüber zu verfassen, sondern um auf dem Weg durch den Morast des Lebens nicht als Moorleiche zu enden. Dabei

¹ U. ECO, *Nachschrift zum Namen der Rose*, zit. bei O.-W. MÜLLER, *Denkmuster und Handlungssteuerung in der Schule. Schwierige Situationen neu sehen lernen*, Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt 1993, 11. – Der Artikel ist die überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung am *Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt* vom 28. Mai 1998.

dürften die Handlungsmuster zwar recht komplex sein, sich aber letztlich auf die kleinsten Grundbausteine der Intentionalität zurückführen lassen, nämlich auf Anstreben oder Abgrenzen bzw. auf das Ordnen der Welt nach einem Zugehören oder Ablehnen. Dabei geht es also gewissermaßen um ein Stück theologischer Atomphysik, die in aller Komplexität individueller Glaubenshaltungen jeweils zwei Grundorientierungen zu unterscheiden vermag, je nachdem ob zwischen Gott und Welt vorwiegend das Unterscheidende oder das Verbindende gesehen wird. Sie sollen als „Spannung“ und als „Wandlung“ bezeichnet sein.

Dafür ein Beispiel: Angesichts eines Schicksalsschlages können Gläubige Gott fragen: „Womit habe ich das verdient? Wie konnte Gott das zulassen?“² Aber sie mögen auch schließlich ergeben einstimmen: „Da kann man nichts machen!“ Das ist die Urfrage der Theodizee: Wie kann der allmächtige Gott auch allgütig sein? Offenkundig wird hier das Verhältnis von Gott und Welt spannungshaft gedacht, denn implizit ist darin auch die Frage nach der Macht dominant: „Wer kann was? Wer ist stärker?“ Aus noch zu klärenden Gründen scheint eine solche Machtfrage aber heute vor allem bei jüngeren und bei gebildeteren Menschen zunehmend einer Könnensfrage an das eigene Selbst zu weichen. „Hilft Gott mir, damit umzugehen? Was kann ich aus dieser Situation machen“, diese Frage denkt die Wirklichkeit von ihren Wandlungsmöglichkeiten her.

Spannung und Wandlung, damit lassen sich also die beiden grundlegenden christlichen Handlungsmuster benennen. Wenn es im Handeln der Gläubigen stets darum geht, Gott und Welt in Beziehung zu setzen, dann kann dies entweder vom Gegensatz beider her geschehen – bekannt ist etwa das Wort in den Visionen Bernadette Soubirous' von Lourdes: „Ich verspreche dir nicht, dich in dieser Welt glücklich zu machen, sondern in jener.“ Dieser Gegensatz baut die Beziehung von Gott und Welt spannungsvoll auf. Dies kann sich sehr unterschiedlich äußern, etwa in einem Schema „Jetzt – Einst“ oder „Wie ich dir, so du

² Solche von vornherein am Handeln und nicht nur am Erkennen orientierten Schemata dürften der mehrdimensionalen Wirklichkeit religiösen Lebens eher gerecht werden als die kognitivistischen Schemata der religiösen Entwicklung wie bei J. W. FOWLER, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1991, oder bei F. OSER/P. GMÜNDER, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalistischer Ansatz*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1988. Ob etwa ein Mensch auf Osers und Gmünders „Do-ut-des“-Stufe steht, hängt nicht unwesentlich von den interpretatorischen Vorgaben des Betrachters ab, während sich beim Handeln immer ein Erstreben oder Vermeiden von sich aus zeigt.

mir“ oder auch Heilig und Weltlich und Allmacht und Ohnmacht. Dieses Schema neigt eher zu einem strengen Monotheismus, wie es denn auch im Islam zweifellos zum dominanten Schema geworden ist. Dabei ist weniger der Aufblick zum beziehungsfähigen, mitleidenden Gott zentral als vielmehr der zum allmächtigen „Herrgott“: „Wie konnte er das zulassen?“ Auf der anderen Seite kann die Beziehung von Gott und Welt vornehmlich als Beziehungsgeschehen wahrgenommen werden. In diesem Verhältnis geschieht etwas, das noch sehr unbestimmt unter den Begriff Wandlung gefaßt sein soll. Es geht um die ungeahnten Möglichkeiten Gottes mit dem Selbst und seinen Lebenswelten.

Ausgehend von dieser Alternative von Spannung und Wandlung ist nun zunächst weiter zu belegen, daß beide auch tatsächlich im christlichen Leben gegenläufige Handlungsmuster darstellen (1.). Dies soll im Blick auf die Auferstehungshoffnung näher gefüllt werden (2.). Dann ist den Gründen für den Eindruck nachzugehen, warum in komplexen Kulturen wie den unseren das Wandlungsschema einen gewissen Vorrang verdient (3.) und wie es sich christlich darstellt (4.). Schließlich ist praktischer zu überlegen, wie christliche Verkündigung den Gläubigen helfen kann, zeitgemäße und zugleich aus der Mitte des Glaubens kommende Handlungsmuster zu entwickeln (5.).

1. Spannung und Wandlung, zwei idealtypische Handlungsmuster

1.1 Die polare Einheit von Wort und Tat

Das Christusereignis und zuallererst die Auferstehung Jesu, so der Glaube, ist ein Geschehen, das Geschichte macht, also eine Handlung, die in sich einen letzten, tiefsten Sinn der Geschichte bewirkt. Tat und Wort gehören darin also zusammen, doch in einer polaren Einheit, so daß jeweils eines der beiden Elemente mehr betont werden kann. Wenn die Tat mehr betont ist, dann wird das „Christentum als Neuheitserlebnis“ (Karl Prümm) erfahren. Ja hier ist Ja und Nein ist Nein (vgl. Mt 5, 37), πνεῦμα steht gegen σάρξ (Paulus), *civitas Dei* gegen *civitas terrena* (Augustinus), das Pneumatische gegen das Psychisch-Erfahrbare (Dietrich Bonhoeffer)³, Glaube ist paradoxer Sprung (Sören Kierkegaard), ist „Ungewißheit und Wagnis“ (Peter Wust) oder ein Ausgehen in die je-größere Unähnlichkeit Gottes (IV. Lateranense). Die Auferweckung Jesu ist schöpferisches Handeln Gottes, und wie hebräisch „erschaffen“ (*bārā'*) nur Gott zugeschrieben wird, so findet man

³ D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, München: Chr. Kaiser ¹¹1964, 22–30.

auch für die Auferweckung keine anderen Worte als die, die Gott selbst gewählt hat. Der Gläubige kann seine Orientierung nicht aus den Schemata dieser Weltzeit nehmen (μὴ συσχηματίζεσθε, Röm 12, 2). *Analogia fidei* statt *analogia entis* scheint deshalb nach Karl Barth die einzige Möglichkeit religiöser Rede zu sein.

Wenn aber andererseits eher das Wort betont wird, dann in dem Sinn, daß das Neue der Auferstehung sich in Beziehung zum Gegebenen setzen muß, will es sich darin auswirken. Man kann das ganze Neue Testament daraufhin lesen, wie es sich in immer neuen Anläufen von Ostern her doch wieder auf die Welt hin auszusprechen versucht: etwa als Grund der Gemeinschaft mit Christus und der Erwartung seiner Wiederkunft und als Sammlung eines neuen Gottesvolkes (Paulus), als gegenwärtige Glaubenserfahrung (Joh), als Lebensweg kraft der Taufe (Eph und Kol) oder als Rehabilitierung der Märtyrer (Offb).

1.2 Die polare Einheit im Neuen Testament

Diese polare Einheit von Wort und Tat gründet wohl letztlich in der Auferstehung Jesu. Denn sie vollzieht „sich nicht mehr im Rahmen dieser Welt und unserer irdischen Erfahrungsmuster“, sondern „ist vielmehr der Einbruch der himmlischen Welt Gottes in unsere irdische Wirklichkeit“⁴. Deshalb kann kein Wort das Geschehen wie ein beobachtbares Ereignis beschreiben, sondern es muß mit verschiedenen Sprachmodellen das Unergründliche ausloten und am Ende doch erkennen, daß die österliche Wirklichkeit in Worten nur wie in einem fernen Echo aufklingt. Annäherung und Überstieg aus der bekannten Welt, Wandlung somit, und gleichzeitig das Ahnen des *totaliter aliter*, die unaufhebbare Spannung also, beides bestimmt die spezifisch christliche Weise der Handlungsorientierung von der Auferstehung her. Von daher soll nun ein kurzer Durchgang durch die Theologiegeschichte erweisen, wie zunächst das Spannungs- und dann in der Neuzeit das Wandlungsschema dominant waren, wie beide ihre typischen Gefahren zeigten und wie sie letztlich immer nur im Verweis auf das andere dem christlichen Glauben treu bleiben konnten.

⁴ C.-P. MÄRZ, Hoffnung auf Leben. Die biblische Botschaft von der Auferstehung (=Begegnung mit der Bibel), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995, 65. 73.

2. Das Spannungsschema in der Geschichte

2.1 Modellierungen am Markusschluß

Der originale Schluß des Markusevangeliums endet bekanntlich mit der Reaktion der Frauen auf die Auferstehungsbotschaft des Engels: „*Sie sagten aber nichts, denn sie fürchteten sich*“ (Mk 16, 8).⁵ Falls Markus sein Evangelium damit schließen wollte, wäre sein Grundschema das der Spannung: Die Engelserscheinung läßt die Frauen, aber auch den Evangelisten verstummen. Dennoch blieb für nachfolgende Generationen mit dieser harten Spannung der Eindruck des Unvollendeten. Dieses umstürzende Ereignis mußte sich doch in Beziehung zur Welt der Jünger und der Gläubigen aller Zeiten setzen. Eher also im Sinn des Wandlungsschemas wäre der sekundäre Markusschluß der VV. 9–20 zu verstehen (Ariston-Schluß), der summarisch die Erscheinung vor Maria Magdalena und vor den Emmausjüngern wiedergibt und dann in die vor den Elfen eine Aussendungsrede als Textcollage neutestamentlicher Anspielungen einfügt.⁶ Hier wird somit die Auferstehung zum Ausgangspunkt einer gewaltigen Missionsbewegung. Typisch dafür ist das Schlußwort: „*Der Herr aber stand ihnen bei* (συνεργοῦντος) *und bekräftigte* (βεβαιοῦντος) *die Verkündigung durch die Zeichen, die er geschehen ließ*“ (V. 20). Nicht mehr der Blitz, der alles Menschliche verstum-

⁵ Zum folgenden vgl. B. M. METZGER (Hg.), *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament* (third edition), Stuttgart: United Bible Societies' 1971, 122–128; *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Hg. von W. SCHNEEMELCHER. I. Evangelien. 5. Auflage der von E. HENNECKE begründeten Sammlung, Tübingen: J. C. B. Mohr 1987, 204 f. (Joachim Jeremias). Für V. 8 wird in Erwägung gezogen, daß es der echte Abschluß des Evangeliums sei, daß Markus es unvollendet gelassen habe oder daß das letzte Blatt verlorengegangen sei. – Zum Verstummen angesichts der „Letzten Dinge“ vgl. G. GRESHAKE/J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986, 369–371.

⁶ Beim sekundären Markusschluß dürfte es sich um ein Exzerpt eines anderen Dokumentes handeln, das vielleicht aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts stammt (METZGER, *Textual Commentary* 125). Einige spätere Manuskripte fügen nach V. 8 auch den Umbruch von der Furcht zur Sendung ein: „Aber sie berichteten Petrus und seinen Gefährten kurz alles, was ihnen gesagt worden war. Danach sandte Jesus selbst mit ihrer Hilfe von Osten zum Westen die heilige und unvergängliche Verkündigung des ewigen Heils aus“ (ebd. 123 f.). Auch hier wäre ein Umschlag von der Spannung zur Wandlung (hier der allmählichen Rettung der gesamten Welt) zu beobachten.

men läßt, sondern der Quell, der alles aufleben läßt – Wandlung folglich statt Spannung.

Doch auch dieser Umschlag trieb spätere Generationen von Kopisten offensichtlich zum Weiterschreiben, blieb doch auch in diesem späteren Markusschluß eine harte Spannung bestehen. Bei der Erscheinung vor den Elf trifft Jesus nämlich auf Unglauben und Herzenshärte, fährt aber gleichsam ungerührt mit der Aussendungsrede fort. Hier nun hat ein wohl im 2. oder 3. Jahrhundert entstandenes Manuskript, das nur im sogenannten Freer-Logion, heute in Washington, bezeugt ist, eine aufschlußreiche, apokalytisch gefärbte und durch die Naherwartung sehr alt klingende Passage eingefügt:

„Und jene entschuldigten sich mit den Worten: Dieser Äon (Zeitalter) der Gesetzlosigkeit und des Unglaubens ist unter dem Satan, der durch die unreinen Geister die echte Kraft Gottes nicht erfassen läßt. Deshalb offenbare deine Gerechtigkeit schon (jetzt!), sagten jene zu Christus. Und Christus entgegnete ihnen: Erfüllt ist das Maß der Jahre der Macht Satans. Aber andere schreckliche Dinge nahen, auch (über die), für welche ich, da sie gesündigt hatten, in den Tod gegeben wurde, damit sie zur Wahrheit umkehren und nicht mehr sündigen, auf daß sie die im Himmel (aufbewahrte) geistliche und unvergängliche Herrlichkeit der Gerechtigkeit ererben.“⁷

Der Bruch zwischen Auferstehung und Unglauben wird also paradoxerweise dadurch gefüllt, daß das Spannungsschema nochmals verstärkt wird: Diese Welt ist so gottfern, daß nur die sofortige Wiederkunft Christi selbst die Macht der Auferstehung erweisen kann.

2.2 Verflachung und Vertiefung des Schemas

So pendelte die mehrfache *relecture* des Markusschlusses zwischen Spannung und Wandlung. Denn das Spannungsschema ist kraftvoll, birgt aber auch eigene Gefahren, vor allem die eines beziehungslosen, weltflüchtigen Dualismus oder abgemildert einer Leibfeindlichkeit:

Das Evangelium kann *gnostisch-dualistisch* verfälscht werden, es wird dann zum „Evangelium vom fremden Gott“⁸: Da ist Christus der, der aus dem Verborgenen, dem Schweigen Gottes, gegen den Schöpfergott und seine Welt aufsteht. So zieht sich auch eine Scheidelinie zwischen die Menschen: hier die Masse der in die Sinnenwelt Verstrickten, dort die zur wahren

⁷ SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen 204 f.

⁸ Vgl. A. v. HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion, Berlin: Akademie-Verlag 1960.

Erkenntnis Bestimmten, die nach einer Aussage des apokryphen Thomas-Evangeliums von sich sagen dürfen: „Wir kamen aus dem Lichte, (von) dem Orte, an dem das Licht durch sich allein ward...“⁹ Erlösung wird zum Durchbruch des wahren göttlichen Selbst im Gnostiker: „Wenn ihr jenen in euch erzeugt, den ihr habt, wird er euch erretten“.¹⁰ Das heißt mit geradezu nietzschehaftem Pathos: „Handle als Fremder, als Überlegener, als einer, der die Welt hinter sich lassen muß!“

Größere Breitenwirkung entfaltete ein *leibfeindliches*, geschichtsloses und heilsindividualistisches Schema: Was man auf Erden an Selbstüberwindung geleistet hat, wird ewigen Lohn davontragen. Dieses Schema wurde in dem Moment zumindest einseitig, als die menschliche Natur und ihre schöpfungsgemäße Vollendung in der Spiritualität aus dem Blick gerieten und entscheidend nur war, ein gefügiges Werkzeug in der Hand des unergründlichen Willens Gottes (oder auch der rechtmäßigen kirchlichen Oberen) zu werden – darin war der Katholizismus übrigens der freiheitsverliebten Neuzeit noch in der Negation näher, als es den Anschein haben mag. So bildete dieser zunehmend eine christliche Sonderwelt aus, die weniger Sauerteig als feste Burg und weniger Sendung für die Welt als Verteidigung der Rechte der Kirche wurde. Pastoral wird dabei nicht selten die Vermittlungsaufgabe unterschätzt, so im katechistischen Frage-Antwort-Schema oder im pyramidalen Kirchenmodell, wo es zu wissen genügt, wer wem Gehorsam schuldet.

Durch den zunächst jüdisch-apokalyptischen Einfluß (etwa in der Reich-Gottes-Botschaft), durch die Spannung zum römischen Staat und zu den dominanten heidnischen Kulturen der Spätantike, dann durch die platonisierende Färbung des Glaubens war die Ausbildung eines christlichen Selbstverständnisses in den ersten christlichen Jahrhunderten sicher vornehmlich von diesem dualistischen Spannungsschema gezeichnet. Dennoch waren mit der Verwurzelung im Jüdischen und seiner Schöpfungsbejahung, mit der Annahme der Menschennatur in der Inkarnation und im Kreuz und mit der Idee einer stufenweisen christlichen *παιδεία* genügend gegenläufige Themen gegeben, die das Spannungsschema immer wieder über einen platten Dualismus von Gott und Welt hinaustrieben. So erhält bei vielen Theologen der alten Kirche das ein-

⁹ EvTh 51 (50), zit. nach J. LEIPOLDT/H.-M. SCHENKE, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi (=Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre 20), Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich / Evangelischer Verlag 1960; vgl. auch E. HAENCHEN, Die Botschaft des Thomas-Evangeliums, Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1961, bes. 42–49, zur Individualisierung der Reich-Gottes-Vorstellung.

¹⁰ EvTh 71 (70).

fache Gegenüber von Gott und Mensch seine Pointe gerade darin, daß es in einen „heiligen Tausch“ führt, in eine Begnadung, ja Selbstmitteilung seitens Gottes, die sich auf der Grundlage der Spannung als reines Geschenk erweist, das aber als *donum* den Menschen auch zu neuen Handlungsmöglichkeiten befähigt und verwandelt – bis hin zur gewagten Rede von der Vergöttlichung. Es gehört zweifellos zu den Höhepunkten christlicher Spiritualität, wenn etwa ein Maximus Confessor die Vollendung der menschlichen Natur bejaht, aber diesen Vollendungspunkt, diesen Sabbat des Geschöpflichen nur als Anfang eines Daseins Gottes im Menschen begreift, oder wenn ein Johannes vom Kreuz die eingegossene Schau Gottes als einen Wandlungsprozeß (*transformación*) beschreibt, der durch unabsehbare Nächte alle menschlichen Möglichkeiten erst aufbrechen muß.

3. Der Vorrang des Wandlungsschemas in der Neuzeit

3.1 Die Herausforderung, „ich“ zu sagen

„Für Gott und deshalb gegen die Welt“, das ist die Handlungsorientierung des Spannungsschemas. Es gerät genau in dem Moment in die Krise, da das Individuum sich nicht mehr wie selbstverständlich ins vielgliedrige Ganze der Welt einfügt. Nun, also spätestens mit der reformatorischen „Freiheit eines Christenmenschen“ ohne die notwendige Einbettung des Heilsprozesses in kirchlich vermittelnde Gefüge, wird das Gegenüber von Gott und Ich entscheidend: Hier Gott, da das Ich, und sonst niemand! Dadurch erhält das Spannungsschema auf einmal eine tödliche Drehung: „Für Gott und deshalb gegen mich selbst!“ Freiheit und Handlungsspielraum muß darum scheinbar gegen Gott erkämpft werden.

3.2 Gründe der Individualisierung

Wodurch kam es zu dieser Entwicklung des Spannungsschemas in der Neuzeit? Und wie wird es darum zur Herausforderung, christliche Orientierung vorrangig aus dem Wandlungsschema zu erhalten? Zwei Gründe sind vorrangig zu nennen:

Mit dem Aufkommen von Naturwissenschaft und Technik, vom Herrschaftsanspruch des Menschen über die Natur, mit dem Aufstieg des städtischen Bürgertums und seiner innerweltlichen Askese, aber auch seinem Genußverlangen wächst auch der *Anspruch auf Weltveränderung*¹¹: „Die

¹¹ Zum folgenden vgl. M. RIEDEL, Art. „Arbeit“, in HPhG I, 125–141.

Arbeit der Menschen verringern“, sagt René Descartes programmatisch. So wird der einzelne Mensch sich seines Subjektstatus immer mehr bewußt, er kann etwas machen, wenn man ihn nur seine Kräfte auch gebrauchen läßt. Politisch bedeutet das bürgerliche Freiheiten, Partizipation und offene Gesellschaft. Die das Handeln grundlegende Beziehung wird nun zunehmend die zwischen Ich und Nicht-Ich. Die Frage nach Gott taucht erst auf, insofern er im Menschen zur Kraftquelle wird.

Mit der Individualisierung, der Entbindung aus traditionellen Handlungsmustern, wird aber auch die Frage nach der *Selbstverwirklichung* virulent: „Was fange ich mit meinem Leben an? Lebe ich wirklich mein Leben, oder werde ich gelebt?“ 1968 ist für diese Frage ein Fanal: „Die Phantasie an die Macht!“ ist das Motto des Pariser Mai 1968. Christliche Handlungsweisung soll dabei keine äußeren Ansprüche an den einzelnen mehr herantragen, sondern zu einer tieferen Erfahrung des Selbst verhelfen. Denn Autonomie ist nun keine bloße Wahl, sondern die gesellschaftlich zugewiesene Notwendigkeit, die Lebensführung mit allen Risiken selber zu verantworten – im Beruf, bei der Partnerschaft, im Lebensstil oder eben auch in der religiösen Orientierung. Je weiter sich die Gesellschaft in verschiedene Systeme ausdifferenziert, die weitgehend eigenen Gesetzen folgen, desto notwendiger werden Rollendistanz und Abgrenzung von Fremdansprüchen. Nicht umsonst wird das Jesaja-Wort „*Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein*“ (Jes 43, 1) zu einem Vorzugswort neuerer Spiritualität. Dementsprechend wird die über Jahrhunderte bei den meisten Christen wenig reflektierte Vorstellung einer zahlenmäßig großen *massa damnata* problematisiert und erstmals die Frage nach der ewigen Hoffnung für alle unter neuen Voraussetzungen gestellt. „Aus Objekten der Seelsorge müssen Subjekte werden“, auch dieses Leitwort der Pastoral ist auf einem solchen Hintergrund zu verstehen.

4. Christliches Handeln nach dem Wandlungsschema

4.1 Die Programmansage

Marie-Dominique Chenu hat 1967 in *Theologie der Materie* eine Programmschrift vorgelegt, die sich dezidiert von besagtem Spannungsschema verabschiedet und an seine Stelle ein Handeln in Kontinuität und Umgestaltung der Welt setzt: Der Christ stehe inmitten eines Universums „im Aufbau (*en construction*)“.¹² Er brauche sich aus der technischen, auf Veränderung bedachten Moderne nicht zurückzuziehen,

¹² M-D. CHENU, *Théologie de la matière. Civilisation technique et spiritualité chrétienne*, Paris: Cerf 1967, 9. Zum ff. vgl. ebd. 9–12.

sondern er solle sie an vorderster Front im Blick auf das Reich Gottes umgestalten. „Transformation“, Wandlung, hier ist des Pudels Kern. Nur durch die Vollendung der Welt bleibe der Christ der Menschwerdung Christi treu und werde zu einem Mitschöpfer der Welt. Ohne hier auf seine theologiegeschichtliche Begründung aus Thomas von Aquin gegen einen spiritualisierenden Augustinismus eingehen zu können, soll nur festgehalten werden, was Chenu mit einer breiten, inzwischen dominanten Welle christlicher Orientierung verbindet: der Mensch als geistleiblicher, tief in die Materialität der Welt eingelassener „Mensch, der denkt, will, liebt, fühlt, handelt, arbeitet“¹³, Inkarnation als Treue zur Erde, Reich-Gottes-Praxis, Weltgeschichte als Heilsgeschichte, Gottesliebe als Nächstenliebe, Gott als Kraftquelle und als Impuls zu entschiedenem Handeln und dementsprechend Glaubensvermittlung als Selbstfindung unter den Augen Gottes. All das ist bereits so ins Alltags-Christlich eingegangen, daß sich eine weitere Skizzierung erübrigt.

4.2 Eine christliche Unterscheidung

Dennoch stellt auch das Spannungsschema Anfragen an das Wandlungsschema und fordert es zu einer Vertiefung heraus. Gegenüber der jugendfrischen Weltfreudigkeit Chenus haben die Jahrzehnte seit dem II. Vatikanum doch eine gewisse Ernüchterung gebracht: Gott und Welt sind eben allein im Menschgewordenen bereits versöhnt.¹⁴ Ansonsten zeigt vor allem die Erfahrung des weithin konfessionslosen Ostens Deutschlands: Wer Welt sagt, muß noch lange nicht Gott sagen. Und für die Glaubensvermittlung warnt Gottfried Bitter vor einer allzu glatten Kontinuität von Menschlichem und Christlichem:

¹³ Ebd. 55. Eine gute Zusammenfassung praktisch-theologischer Ansätze auf der Grundlage des Prinzips der Inkarnation gibt S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale. I. Teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia: Queriniana 1989, 222–235.

¹⁴ So sagt H. U. von BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet (=Adoratio. Buchreihe für das betrachtende Gebet)*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1976, 48: „Und die Bergung des Kosmos in Gott hinein kann auf keinem anderen Weg erfolgen als durch ihn, der die Erst-Idee der Schöpfung war... Aber er ist diese Erstidee der Welt ‚vor der Welt‘ doch bloß, weil er zuvor schon ‚das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und sein Erstgeborener‘ von Ewigkeit ist. Und als dieser ist er geeignet, nicht nur das Unendliche Gottes im Endlichen der Welt abzuspiegeln und das Endliche im Unendlichen zu bergen, sondern die Wandlung vom alten zum neuen Äon, vom Tod zur Auferstehung in einem Drama zu wirken, das ganz exklusiv *sein* Drama ist: sein Sterben und Auferstehen...“ Vgl. aber bereits den Christozentrismus etwa in GS 22 und 45.

„Gerade die Reformwege der katechetischen Praxis und Theorie, die sich auf das Konzil und ‚Evangelii nuntiandi‘ berufen, brauchen kritische Begleitung, weil sonst die Ambivalenz der modernen und spätmodernen Welt zu rasch übergangen wird. Konkret: Evangelisierung ist eben viel komplexer, als dies zunächst erwartet wird; die Autonomie und Selbstgenügsamkeit der säkularen Gesellschaften sind zunächst viel unempfindlicher gegen Evangelisierungsrufe, als es eine reformeifrige Katechese erwartet.“¹⁵

Wie also das Spannungsschema in einen geistlosen Dualismus abstürzen konnte, kann das Wandlungsschema zu einem frommen Deckmantel für Ziele schrumpfen, die letztlich genauer und einfacher ohne jeden Bezug auf Gott zu formulieren wären. Es ist also stets auf die Ergänzung durch das Spannungsschema angewiesen. Das hieße konkret: Ein Ja zum Weltauftrag, ein Ja darum auch zur Förderung von Laiensendungen, ein Ja zu Dialog und Zusammenarbeit, ein Ja auch zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen – aber ein Ja, das sich bewußt bleibt, gleichsam stets über das Ziel der Weltgeschichte auch hinauschießen zu müssen.¹⁶ Es spricht von einer Verwandlung der Welt, die nicht bei einer McDonalds-Seligkeit endet, sondern die den Menschen als Ebenbild Gottes auf seine Berufung zur Freundschaft mit Gott anspricht. „Gott nimmt mich an, so wie ich bin“, ja, doch hinzugefügt sei auch: „... und er führt mich über mich selbst hinaus ins Weite“ (vgl. Ps 18, 20).

Das Wandlungsschema kennt aber bereits eine reiche christliche Tradition, die es vertieft hat. Wo es sich nämlich vom Christusereignis her prägen läßt, wird Wandlung abgründig. Sie ist mehr als die Vollendung der Humanität, sie führt zu einem Überformt- und Gleichgestal-

¹⁵ G. BITTER, Verdorren und Keimen. Was sich in der katechetischen Landschaft zeigt, in: HerKorr 52 (1998) 34–39, hier 36. Vgl. dagegen noch H. HALBFAS, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf: Patmos 1968, 45, der den jüdisch-christlichen „Anteil am Säkularisierungsprozeß der Welt“ im Gegensatz zu einem „feindlichen Spannungsgefüge“ von Religionen und industrieller Gesellschaft bejaht: „Der christliche Glaube an die Inkarnation des Logos, an die Auferstehung des ‚Fleisches‘ und die Erlösung der Schöpfung ließ in anderer Weise die Welt bejahen und ihre Wirklichkeit von Gott angenommen wissen. Es kostete dann freilich noch einen langen Weg, bis der Glaube die Welt an sich selbst freigegeben lernte, er war vielfach unterbrochen und verwirrt von manichäischer Verketzerung und contemptus-mundi-Stimmung.“

¹⁶ Ausgewogen bestimmt das Verhältnis von innerweltlichem Fortschritt und geschichtsstranszendtem Reich Gottes GS 39: „Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann.“

tetwerden mit Christus. Sie besagt dann nicht bloß das Ausleben dessen, was in einem steckt, sondern das Ausgehen, das Sich-Verlieren in der Nachfolge Jesu, der „führt, wohin du nicht willst“ (Joh 21, 18). Es ist ein Fallen ins Abgründige einer Begegnung, über der das Psalmwort steht: „abyssus abyssum invocat“ (Ps 42, 8 V).¹⁷ Wie also das Spannungsschema im „heiligen Tausch“ bereits an das Wandlungsschema rührte, so erreicht umgekehrt das Wandlungsschema im Ernst der Begegnung mit Christus eine Radikalität, die auf das Spannungsschema nicht verzichten kann. Und wenn letzteres, wie bemerkt, dem monotheistischen Eifer für die Ehre des einen Gottes nahesteht, so das Wandlungsschema letztlich der *Communio* des dreifaltigen Gottes, in der jede der drei göttlichen Personen erst in der Beziehung zu den anderen sie selber ist. Wie darum Einheit und Dreiheit in Gott nur zusammen ausgesagt werden können, so bleiben Spannung und Wandlung stets aufeinander angewiesen; keines der beiden hat Exklusivrechte.

5. Verkündigung als Orientierung von Handlungsschemata

5.1 Die Orientierungsaufgabe

„In Frankreich hat man viel für die Religion getan, indem man ihr das Bürgerrecht genommen und ihr bloß das Recht der Hausgenossenschaft gelassen hat, und zwar nicht in Einer Person, sondern in allen ihren unzähligen individuellen Gestalten. Als eine fremde, unscheinbare Waise muß sie erst die Herzen wieder gewinnen und schon überall geliebt sein, ehe sie wieder öffentlich angebetet und in weltliche Dinge zur freundschaftlichen Beratung und Stimmung der Gemüter gemischt wird.“¹⁸

Mit dem erstaunlichen Bild einer heimatlosen Waise beschrieb Novalis in *Das Christentum und Europa* die neue Herausforderung an das christliche Zeugnis nach der Entmachtung der Kirche im Gefolge der Französischen Revolution. Nicht paternalistisch von oben, durch gleich welche Allianz von Thron und Altar, sondern von unten, mit der Schutzlosigkeit einer Waisen, als „arme und dienende Kirche“¹⁹, kann es die Herzen der Menschen wieder gewinnen. Nicht als Macht

¹⁷ So meint Meister Eckhart: „Was immer zu Gott kommt, wird verwandelt; so geringwertig es auch sei, wenn wir es zu Gott bringen, so entfällt es sich selbst“ (Predigt 3, zit. nach MEISTER ECKEHART, *Deutsche Predigten und Traktate*. Hg. und übersetzt von J. QUINT, Zürich: Diogenes 1979, 167).

¹⁸ NOVALIS, *Die Christenheit oder Europa*, in: *Werke in zwei Bänden*. II., Köln: Könnemann 1996, 35 f.

¹⁹ Vgl. Y. CONGAR, *Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz: Grünewald 1965.

gefürchtet, sondern als Beziehung geliebt wird es ihnen nahekommen. Es deutet manches darauf hin, daß gerade die Kirche im Osten Deutschlands darin wichtige Erfahrungen machen könnte.

Kann die Alternative Spannung oder Wandlung für das pastorale Handeln in dieser Situation Orientierung geben? Nach dem Gesagten führt seit der Neuzeit kein Weg daran vorbei, Menschen in ihrer Freiheit und in ihrer Suche nach gelungenem Leben anzusprechen.²⁰ Damit ist das Wandlungsschema heutiger Kultur sicher verwandter. Von ihm ist darum auszugehen, wenn nun abschließend einige pastorale Konkretisierungen versucht werden. Dabei ist allerdings immer das Spannungsschema als Korrektiv im Auge zu behalten.

5.2 Pastorale Konkretisierungen

Wandlung heißt, aus sich heraus anders zu werden. Das ist ein Ausgehen im doppelten Sinn des Wortes: Es ist auf den Ausgangspunkt zu achten, das einzelne Subjekt, seine Lebenswelten und -bedingungen, genauer: es selbst ist zu achten. Zugleich aber meint ausgehen auch, aus sich heraus zu gehen. Es darf sich etwas tun. Hier genau liegt der Brennpunkt dieses Handlungsschemas: Das Tun des Subjekts ist ein Tun-Können, und alles bloß Überzeugungsmäßige am Christentum muß in dieses Können eingeschmolzen werden: Wie bewegt es dazu, daß jemand – wenn auch vielleicht unter vielem Vor und Zurück – ein Freund Gottes und der Menschen werden kann? Pastoral wäre demnach sozusagen Könnenskunst, auch ein wenig Zauberei der ungeahnten Möglichkeiten Gottes mit den Menschen, Mystagogie somit – Geleit ins Geheimnis Gottes.²¹ Wieder prosaischer darum noch einige konkrete Anregungen:

Der am Spannungsschema orientierten Volksfrömmigkeit war es gelungen, einige ganz *einfache Grundschemata zu formulieren*, z. B. Diesseits und Jenseits, Sünde und Gnade oder Opfer und Lohn. Trotz aller Einseitigkeiten, es war zeitweilig äußerst erfolgreich und half und hilft gerade vielen Kleinen und Armen, ihr Leben zu bewältigen. Die Formulierung ebenso prägnanter Grundschemata der Wandlung steht dagegen noch aus. Vorgeschlagene Kurzformeln des Glaubens sind bislang viel zu kompliziert, um im Ernstfall

²⁰ Vgl. A. WOLLBOLD, Kirche als Wahlheimat. Beitrag zu einer Antwort auf die Zeichen der Zeit (=SThPS 32), Würzburg: Echter 1998, wo ich die Suche nach Freiheit und gleichzeitig nach Zugehörigkeit, also nach Wahl und nach Heimat, als Zeichen der Zeit zu verstehen suche.

²¹ Vgl. ausführlicher dazu A. WOLLBOLD, Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie (=SSSTh 11), Würzburg: Echter 1994, bes. 7–74.

augenblicklich Orientierung zu verschaffen. Deshalb sollten katechetisch solche Grundsätze gesammelt und systematisch bei der Glaubensvermittlung gebraucht werden.²² Dabei könnte man etwa an das Wort: „Du kannst mehr sein, als du bist“ denken, an den Dreischritt im Bibelgespräch amerikanischer Lutheraner „meine, deine und seine Geschichte (my story, your story, His story)“²³, verwandt dem Grundsatz der Mystagogie „Lebensgeschichte ist Heilsgeschichte“, oder an den kleinen Weg der hl. Therese von Lisieux. Woher kommt es eigentlich, daß Christen so schwerlich einfach von Gott reden können?

Alle Welt auf ihr Können unter den Augen Gottes anschauen zu können, das will Tag für Tag *eingeeübt* werden. Deshalb müßte ein vordringliches Ziel der Glaubensvermittlung eine Fähigkeit zu christlicher Handlungsorientierung sein (das meint ja wohl die oft beschworene Verbindung von Glauben und Leben). Sie setzt auf der einen Seite ein einfaches Grundwissen voraus, das auch in Alltagssituationen augenblicklich handlungsrelevant werden kann – es könnte durchaus an den klassischen Strukturprinzipien des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, der Sakramente, der 10 Gebote und des Vater Unsers entlanggehen, müßte aber heilsgeschichtlich-narrativ und symbolisch nach Art der altkirchlichen Katechese vermittelt werden.²⁴ Dieses Grundwissen kann aber nur zu Grundfertigkeiten gläubigen Lebens werden, d. h. daß junge Menschen persönlich gläubig handeln wollen, wenn Religionsunterricht und Katechese, Vorbilder und familiäre Vollzüge sie vor allem in christlicher Methodenkompetenz einüben.²⁵ Eine solche Kompetenz könnte man als Fähigkeit verstehen, die eigene Lebenswelt als Ort des Heils wahrzunehmen und dementsprechend sein Leben zu gestalten.

²² Vgl. R. BLEISTEIN, *Kurzformeln des Glaubens*. 2 Bde., Würzburg: Echter 1971, im Anschluß an Karl Rahner.

²³ K. FOITZIK, Art. „Gemeindepädagogik/Gemeindekatechese“, in: C. BÄUMLER/N. METTE (Hg.), *Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven*, München: Chr. Kaiser – Düsseldorf: Patmos 1987, 186–195, hier 192, zum „Word and Witness“-Programm der *Lutheran Church of America*.

²⁴ Einen Entwurf in die hier nur sehr knapp angedeutete Richtung der Katechese legen C. et J. LAGARDE/EQUIPE EPHETA, *La foi des commencements. Catéchèse patristique et pédagogie moderne*, Paris: Centurion 1988, vor. JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben 'Catechesi Tradendae' über die Katechese in unserer Zeit. 16. Oktober 1979 (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 12), Bonn: Sekretariat der DBK 1979, deutet wiederholt die Verschränkung einer kerygmatischen, erfahrungsnahen Erstverkündigung und einer sich daraus entfaltenden systematischen Katechese an, aus der sich ein didaktisches Leitprinzip entwickeln ließe.

²⁵ Zur Bedeutung einer solchen Methodenkompetenz für einen schülerorientierten Unterricht vgl. H. KLIPPERT, *Methoden-Training. Übungsbausteine für den Unterricht*, Weinheim-Basel: Beltz 1994.

Wandlung braucht Zeit – Zeit, erst einmal in sich selbst als Ausgangspunkt einzuwurzeln und dann mit vielleicht zaghaften Schritten aus sich herauszugehen. Deshalb sollten pastorale Modelle weniger von der einmaligen Entscheidung ausgehen, also etwa im Verdacht Karl Barths gegen die Kindertaufe als Schlaftaufe²⁶ oder in der Forderung nach der Firmung als dem Sakrament der Entscheidung. In der Tat ging die katechetische Entwicklung der letzten Jahre viel stärker darauf aus, katechumenale Wege zu eröffnen.²⁷ Sie können am Anfang noch regelrecht laxistisch, noch niedrigschwellig sein und können mehr fordern als ein erstes, noch ungeklärtes Interesse am Glauben, an einem Sakrament oder an einer kirchlichen Gemeinschaft wie einer Jugendgruppe oder einer Religionsklasse. Hier gilt die geradezu marktschreierische Einladung an den Hecken und Zäunen, und wer kommt, ist willkommen. Aber wie nun die Wandlung Zeit braucht, so braucht sie auch Formen des Wachstums und der Begleitung. Kennt die gängige Pastoral solche erprobten Formen des Christwerdens? Auch für Erwachsene?

Zeugnis und Dialog spiegeln als pastorale Handlungsformen die Alternative von Spannung und Wandlung. Aber nach allem dürfte sich herausgestellt haben: Es ist keine Alternative, sondern braucht eine gegenseitige Durchdringung. Vom Wandlungsschema aus gedacht hieße dies: Zeugnis durch Dialog. Dialog bedeutet hier nämlich nicht einfach, über dieses und jenes zu reden. Auch nicht, sich mit gängigen Themen wichtig zu tun. Erst recht nicht, darüber sein eigenes Thema des Glaubenszeugnisses zu vergessen. Dialog versucht vielmehr, sich so in den anderen hineinzuhören, daß meine Antwort ihm – bewußt im Anklang an das augustinische Wort formuliert – innerlicher als er selbst wird.²⁸ Seelsorge also etwa als Teilnahme am Leben des anderen mit den Augen des Glaubens, so daß ich in ihm bereits Gottes Kraft am Werk entdecken kann. Nüchterner gesprochen: Ein solcher Dialog mag gerade in einer säkularisierten Welt über lange Zeit wie die Waise Novalis' draußen vor der Tür stehen bleiben und sich auf ein Interesse an den anderen und ein Sich-ihnen-nicht-Entziehen beschränken. Bereitschaft also nicht zu einer *splendid*, sondern zu einer *miserable isolation* wider Willen.

²⁶ Vgl. H. HUBERT, Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihre Bedeutung für die heutige Tauffrage (=Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd. 10), Bern: Herbert Lang – Frankfurt a. M.: Peter Lang 1972, 30.

²⁷ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE. PASTORALKOMMISSION, Sakramentenpastoral im Wandel, Bonn: Sekretariat der DBK 1994, 38–41.

²⁸ „Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo“ (Conf. 3, 6, 11, vgl. Psal. 111, 22, 6: „Tu interior intimis meis, tu intus in corde legem posuisti mihi spiritu tuo, tamquam digito tuo; ut eam non tamquam servus sine amore metuerem, sed casto timore ut filius diligerem, et dilectione casta timerem“).

Dialog setzt voraus, nicht alles sein zu wollen, aber zu allen sprechen zu können. Ihm steht im Handeln deshalb ein *zeichenhaftes Wirken* nahe. Das bedeutet, alle Pastoral wäre daraufhin durchzugehen, ob das Getane sich bloß in sich selbst erschöpft oder ob das Getane etwas vom allgemeinen Heilswillen Gottes nach außen zum Vorschein bringt: Läßt es aufhören? Gibt es anderen zu denken? Ist es an die großen Fragen der Zeit und die kleinen des Alltags der Menschen anschlussfähig? So setzt es gewissermaßen ein Untermaßverbot, nach dem zumindest diejenigen Formen korrigiert werden müssen, die sich nur noch nischenhaft nach Art eines privaten Vereins gestalten oder die umgekehrt davon ausgehen, möglichst alle organisatorisch zu erfassen, wie es dem Ideal des Milieukatholizismus entsprach.

Das Zeichenhafte kommt zu seinem Höhepunkt in der Feier der *Liturgie*. Doch wie kommen Menschen zu einer *participatio actiosa*? Dafür gibt es einen aufschlußreichen Umschlag im Denken Romano Guardinis. Während er in den 20er Jahren das Objektive im gottesdienstlichen Heilsgeschehen betonte und dementsprechend den einzelnen dazu in Spannung sah – „Wie muß der Mensch sein, wie die Gemeinschaft, wenn sie wesensgerecht der Liturgie stehen sollen?“²⁹ –, stellte er unmittelbar nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums die drängende Frage nach der Liturgiefähigkeit eben dieses Menschen, also nach den Bedingungen dessen, im persönlichen Vollzug des Gottesdienstes verwandelt zu werden: „Sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könnte?“ Hier stellt sich die Frage nach der mystagogischen Kraft der Feier selbst, d. h. nach einem geistlichen Stil des Gottesdienstes, der von sich aus spricht.

Wenn Menschen stets zu einem der beiden Schemata neigen, aber jedes der beiden jeweils durch das andere ergänzt werden muß, ist gläubiges Handeln immer *auf die Rückmeldung und Ergänzung durch andere angewiesen*. Gewiß kann und soll jeder Christ einen persönlichen Stil ausprägen, aber dieser Stil gibt eben nur eine einzelne Perspektive auf das Geheimnis Christi wieder.³⁰ Daraus folgt eine notwendig gemeindliche Form christlichen Lebens, und zwar nicht bloß gemeinsamer Aktivitäten, sondern auch eines Austauschs über das, was das Handeln von innen her bewegt.

Spannung und Wandlung, darin könnte man auch ein Echo auf *das Geschlechterverhältnis von Mann und Frau* vernehmen. Ob bloß kulturell bedingt oder biologisch im Unterschied des auf Nahrung ausgehenden Man-

²⁹ Dies und das folgende zit. nach F. SCHNEIDER, *Menschengerechter Gottesdienst? Zum Verhältnis von Liturgie und Anthropologie*, in: L. ULLRICH (Hg.), *Aspekte eines christlichen Menschenbildes*. Erfurter Theologische Woche 1989 (=ETSt 21), Leipzig: Benno 1991, 84–96, hier 84 f.

³⁰ Zum christlichen Perspektivismus und seinem Hintergrund in der Mystagogie und in der Trinität vgl. WOLLBOLD, *Wahlheimat* 252–257. 459 f.

nes und der Leben wachsen lassenden Frau angelegt, in der Zweiheit von Spannung und Wandlung scheint eine gewisse Entsprechung zum Miteinander der Geschlechter zu liegen. Vielleicht prägen sich die grundlegenden Handlungsmuster auch vor allem in der Auseinandersetzung mit Geschlechtsstereotypen heraus. Jedenfalls ist die heutige Bedeutung des Wandlungsschemas kaum irgendwo so anschaulich wie beim Übergang von der patriarchalischen Familie mit anhand der Autoritätslinie „Vater – Mutter – Kinder in der Geburtenfolge“ organisierten Rollenzuschreibungen hin zur Partnerfamilie (Zusammenleben als das riskante Projekt, jedem gerecht zu werden, Kompromisse auszuhandeln und miteinander glücklich zu werden). Und wie Wandlung christlich nur gelingt, wenn sie Zeiten und Räume findet, in denen die ungeahnten Möglichkeiten Gottes erfahren werden können, so muß heutige Ehe- und Familienpastoral vorrangig dazu befähigen, Sakramentalität zu einer täglichen Erfahrung werden zu lassen.

Daß Gott und Welt miteinander zu tun bekommen, das ist seitens des Menschen immer schon von Handlungsmustern strukturiert, die sich auf ein spannungshafte Gegenüber oder ein wandlungshafte Ineinander zurückführen lassen. Sie zu beachten, zu fördern und sich zu authentisch christlichen Gestalten entwickeln zu lassen ist eine wesentliche, noch wenig in Angriff genommene Aufgabe der Pastoral.

Nikolaus von Kues zwischen Anselm und Luther

Das cusanische Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus
nach Sermo I (1430)

Bis in die jüngste Vergangenheit ist Nikolaus von Kues mit dem Vorwurf konfrontiert worden, er habe – sozusagen geblendet von den Idealvorstellungen eines humanistischen Menschenbildes und fasziniert von der optimistischen Weltsicht an der Schwelle zur Neuzeit – die menschliche Sünde aus dem Blick verloren, sie regelrecht ausgeblendet, zumindest aber verharmlost. Infolgedessen suche man bei ihm auch vergeblich nach einer wirklichen Kreuzestheologie¹.

Bei unvoreingenommener Betrachtung der Dinge kann uns jedoch schon ein Blick auf die erste Predigt, die der damals noch junge Cusanus als Stiftsdekan am Weihnachtstag 1430 in St. Florin zu Koblenz gehalten hat, eines Besseren belehren. In einer weit ausholenden Einführung zum zentralen Glaubensmysterium der Menschwerdung und Erlösung hat Cusanus hier sehr wohl – wie übrigens an zahlreichen Stellen seines umfangreichen Predigtwerks² – den Ernst der Sünde bedacht und sich des soteriologischen Themas engagiert angenommen. Die Frage Anselms nach dem Sinn der Menschwerdung – die Frage „Cur deus homo?“ – aufgreifend, müht er sich schon hier mit beachtlicher Originalität und theologisch tiefgründig, keineswegs oberflächlich, um eine Theologie des Kreuzes.

Wir wollen hier in der gebotenen Kürze den cusanischen Gedankengang aus Sermo I vorstellen und dann die Frage anschließen, wie sich

¹ Stellvertretend für viele kritische Stimmen sei hier verwiesen auf M. de GANDILLAC, *La philosophie des Nicolas de Cues*, Paris 1942, 450 f.; E. METZKE, *Nicolaus von Cues und Martin Luther* (Fragmente aus dem Nachlaß). In: *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, hg. K. GRÜNDER: *Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft*, Bd. 19, Witten 1961, 236 f.; A. PETERS, *Zum christlichen Menschenbild: Freiheit, Erlösung und Rechtfertigung, Glaube und Werke*: MFCG 16 (1984) 220 f. Weitere kritische Einwände sind zusammengetragen bei A. Dahm, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445*: BGPhThMA NF, Bd. 48, Münster 1997, 2–7.

² S. dazu R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, 63–73; A. DAHM, *Die Soteriologie*, 19–30, 120–125, 163–178.

das, was Cusanus zum Geheimnis des Kreuzes Christi vorträgt, dogmengeschichtlich einordnen läßt. Dabei soll auch die Frage berührt werden, wie sich die Deutung des Kreuzestodes Christi, wie Nikolaus sie in seiner hier untersuchten Predigt entfaltet, zur Auslegung Luthers verhält. Die Tatsache, daß die gerade von protestantischer Seite an Cusanus herangetragene Kritik ihr Maß an der *theologia crucis* Luthers nimmt³, dürfte unserer Frage eine besondere Brisanz verleihen.

Es versteht sich freilich von selbst, daß im Rahmen unseres Vortrags die hier genannte dogmengeschichtliche Problemstellung nur eben flüchtig andiskutiert, nicht jedoch mit einer dem Rang der Sache angemessenen Ausführlichkeit und Sorgfalt behandelt werden kann.

I. Die Deutung des Kreuzes Christi im Zusammenhang der von Cusanus entworfenen Szene eines vor der heiligsten Dreifaltigkeit ausgetragenen frommen Rechtsstreits („*pia discordia*“)

Cusanus behandelt das soteriologische Zentralthema nicht im Stil eines Traktats, sondern, wie es sich für eine Predigt gehört, in anschaulicher Weise, indem er – berühmten Vorbildern wie etwa Bernhard von Clairvaux⁴ oder Ludolph von Sachsen⁵ folgend – eine Szene frommer Zwie tracht, ein „*pium bellum*“,⁶ wie er auch sagt, frei gestaltet. Cusanus läßt in einem fingierten Prozeß vor dem Thron der heiligsten Dreifaltigkeit die *causa* der menschlichen Sünde, das *crimen laesae maiestatis*⁷, die Beleidigung Gottes verhandeln, deren sich Adam (und in ihm die ganze Menschheit) schuldig gemacht hat. Prozeßgegner sind in dieser Verhandlung Gott und der Mensch. Die Auseinandersetzung wird geführt von den Anwälten der beiden Parteien. Und zwar vertreten Wahrheit und Gerechtigkeit die Sache Gottes, Barmherzigkeit und Milde sprechen zugunsten des Menschen. Cusanus hat hier vier Eigenschaften Gottes, die er Ps 84 (85), 11 entnimmt, zu allegorischen Figuren stilisiert. Wie schon im genannten Psalmvers vorausgesetzt, hat auch Nikolaus hier von vornherein eine Übereinkunft, eine „*confoede-*

³ Das gilt besonders für die in Anm. 1 genannten Arbeiten von METZKE und PETERS.

⁴ Bernhard von Clairvaux, In Annuntiatione dominica, Sermo I (S. Bernardi opera, Bd. 5, hg. J. LECLERCQ u. H. M. ROCHAIS, Rom 1968, 13–29).

⁵ Ludolph von Sachsen, Vita Jesu Christi, pars I c.2 (hg. L. M. RIGOLLOT, Paris/Rom 1870, 21 f.).

⁶ S I, Nr. 17, Z. 10–11 (h XVI, 14); vgl. zum folgenden den ganzen Abschnitt S I, Nr. 17–23 (h XVI, 14–18).

⁷ A. a. O., Nr. 18, Z. 1–4.

ratio“⁸ der Kontrahenten bzw. ihrer Vertreter im Blick, auf deren theologische Bedeutung wir zurückkommen werden.

Die Frage, die in dem sehr kunstvoll inszenierten Rechtsstreit zur Entscheidung ansteht, lautet: Was soll mit dem Menschen, der in Sünde gefallen ist, geschehen? Es geht um das Schicksal des Menschen, der sich als Sünder gegen Gott gestellt und seine Majestät gelästert hat. Im Hinblick darauf entfaltet sich nun in Rede und Gegenrede, im Austausch der Plädoyers, eine lebhafte Debatte.

Inhaltlich wird die Verhandlung mit Schriftziten bestritten, die Cusanus den Verhandlungsführern in den Mund legt. Dabei zeigt die Argumentationsfolge eine profunde Schriftkenntnis, während der äußere Rahmen bzw. die Idee eines Prozesses auf die Vertrautheit des jungen *Doctor decretorum* mit der Rechtsmaterie hindeuten.

Wir können hier den Verlauf der Auseinandersetzung nicht im einzelnen verfolgen, beschränken uns vielmehr auf ein Resümée des Wesentlichen und verweisen im übrigen auf die leicht zugänglichen Übersetzungen von R. Haubst⁹ und E. Bohnenstädt¹⁰.

Im wesentlichen sind es folgende Argumente, die vorgetragen werden. Wahrheit und Gerechtigkeit bringen in ihrer Anklage die Schwere und die Ruchlosigkeit des Vergehens vor und erinnern Gott an die Beständigkeit seines Wesens und seine Liebe zur gerechten Ordnung. Daraus ergibt sich der Strafantrag: „Der Mensch soll sterben“; „Gott möge ihn verstoßen“¹¹. Die Barmherzigkeit erinnert Gott an seine Verheißungen, die ins Leere gesprochen wären, sollte der Mensch vernichtet werden. Die Milde schließlich verlegt sich unter dem überwältigenden Eindruck der von der Gegenseite vorgebrachten Argumente aufs Bitten, indem sie die Ehre Gottes ins Spiel bringt. Entsprechend lautet ihr Antrag, Gott möge sein Werk nicht zerstören, sondern Gnade walten lassen¹².

Wir müssen hier einen Augenblick innehalten. Denn bereits jetzt – im Blick auf die von Cusanus so kunstvoll in Szene gesetzte Verhandlung vor der Majestät Gottes – zeichnet sich eine wesentliche soteriolo-

⁸ A. a. O., Nr. 22, Z. 9–10 (h XVI, 17).

⁹ R. HAUBST, Die Christologie, 74–78.

¹⁰ Schriften des Nikolaus von Cues. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. E. HOFFMANN: Predigten 1430–1441. Deutsch von J. SIKORA u. E. BOHNENSTÄDT, Heidelberg 1952, 442–463 (Im folgenden zitiert: BOHNENSTÄDT).

¹¹ S I, Nr. 18, Z. 27; Nr. 20, Z. 24 (h XVI, 15. 16).

¹² A. a. O., Nr. 21, Z. 22–23 (h XVI, 17).

gische Einstellung ab. Die Weichenstellung für die Behandlung der soteriologischen Frage ist erfolgt, die soteriologische Problemstellung ist fixiert.

Worum geht es hier? Und: Worum geht es Cusanus? Ps 84 (85), 11 spricht von einer Begegnung, in der Wahrheit und Barmherzigkeit, sowie Gerechtigkeit und Friede zusammenfinden. Auf eine solche *confoederatio* arbeitet auch Nikolaus hin. Genau damit ist sein Anliegen bezeichnet: Im Werk der Erlösung sollen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes zum Zug kommen. Und eben damit stellt sich Nikolaus auf den Boden der Lösung Anselms von Canterbury. Auch Anselm erhebt die Forderung, daß im Werk der Erlösung, das im Erbarmen Gottes gründet, die Gerechtigkeit gewahrt bleibt¹³.

Schauen wir von hier aus auf den Ausgang des Prozesses. Nach dem Austausch der Argumente beider Seiten, so berichtet Cusanus, entstand im Himmel eine Stille – eine halbe Stunde lang¹⁴. Der Apk 8, 1 entnommene Begriff der „media hora“ ist, wie der Prediger ausführt, zu verstehen als Hinweis auf die Zeit zwischen dem Sündenfall und der Menschwerdung. Diese steht ganz im Zeichen der Erwartung „expectabatur confoederatio“¹⁵. Im Ratschluß Gottes („in arcano divini consilii“) wird überlegt, wie der Streit zwischen Gott und dem Menschen „eingeschläfert“ werden könne. Es wird ferner beraten, wem der Richtspruch anvertraut werden soll. Da der Vater und der Hl. Geist wegen Befangenheit auf Grund ihrer Hinneigung zu je einer Seite ausscheiden, einigt man sich darauf, dem Sohn das Urteil zu übertragen¹⁶.

Diesen Urteilsspruch, den wir aus dem Mund des Sohnes vernehmen, kommt im Rahmen unserer Untersuchung eine entscheidende Bedeutung zu. Ich zitiere deshalb jetzt wörtlich, und zwar nach der Übersetzung von E. Bohnenstädt, die hier klarer und korrekter ist als die von Haubst: „Nachdem die Bedeutung dieser Rechtssache erörtert war, fällte er (der Sohn) die Entscheidung (definitivam) dahin, daß entsprechend dem Antrag der Milde der Mensch gerettet werden solle. Damit aber der Urteilsspruch des Schöpfers (sententia conditoris) unangetastet bleibe (inviolabilis sit) soll einer für das Volk sterben, damit

¹³ Das Anliegen Anselms ist sehr schön herausgearbeitet bei R. HAUBST, Anselms Satisfaktionslehre einst und heute: TThZ 80 (1971) 88–109; G. GRESHAKE, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury: ThQ 133 (1973) 323–345.

¹⁴ S I, Nr. 22, Z. 1–2 (h XVI, 17).

¹⁵ S. Anm. 8

¹⁶ S I, Nr. 22, Z. 12–37 (h XVI, 17).

nicht das ganze Volk zugrunde gehe (*moriatur unus pro populo et non tota gens pereat* – Joh 11, 50). Ein Mensch freilich und kein anderer solle sterben; wurde doch gesagt: In der Stunde, da ihr esset (Gen 2, 17)¹⁷. Soweit das Urteil!

Im folgenden wird dann dargelegt, daß diesem Urteil nur entsprechen werden kann unter der Voraussetzung, daß Gott Mensch wird. Ein Mensch muß sterben, so war im Urteil festgelegt worden, damit die Gerechtigkeit gewahrt bleibt, die den Sünder verdammt und nicht zuläßt, daß die *sententia conditoris* außer Kraft gesetzt werde. „Aber welches Menschen Tod wird diesem Urteil Genüge tun können?“¹⁸, fragt Cusanus und führt damit die *manuductio ad Christum Salvatorem* an ihr Ziel. Dieser Mensch muß zugleich Gott sein, lautet die Antwort, weil nur er in der Lage ist, den gerechten Preis zu zahlen. Aus diesen Überlegungen zieht Cusanus den Schluß, wenn er fortfährt: „Und damit ist es notwendig, daß Gott Mensch sei, Gott um dessentwillen, was die Milde geltend machte, Mensch wegen des Urteils des Schöpfers.“¹⁹. Im Anschluß daran zitiert er noch einmal Ps 84 (85), 11 und fügt sogleich seine Deutung hinzu: „So begegneten sich Barmherzigkeit und Wahrheit, indem sie sich zu der im Wesen einen Gnade des Bundes zusammenfanden: der Mensch solle durch die Barmherzigkeit befreit werden und um der Gerechtigkeit willen dem Urteilsspruch des Schöpfers genüge leisten.“²⁰

Die ganze dramatische Handlung läuft auf die Verkündigung des Urteils zu. Im Schiedsspruch des Sohnes wird das Problem, das Cusanus ganz im Sinne einer Theodramatik und zugleich volkstümlich und für seine Zuhörer fesselnd aufgerollt hat, einer Lösung zugeführt. Hier gibt Nikolaus *seine* Antwort auf die soteriologische Frage, hier unterbreitet er *seine* Auslegung des Kreuzestodes Christi. Das müssen wir uns näher anschauen.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Cusanus die soteriologische Problemstellung ganz auf der Linie und im Sinne Anselms formuliert. Das Problem lautet: Wie kann im Werk der Erlösung, in dem der barmherzige Gott dem Sünder seine Gnade schenkt, zugleich die Gerechtigkeit gewahrt werden? Mit Anselm empfindet Cusanus: Im Werk der Erlösung muß die Barmherzigkeit Gottes so wirksam werden, daß die Gerechtigkeit nicht verletzt, sondern durchgesetzt wird. Auch

¹⁷ A. a. O., Nr. 23, Z. 1–6 (h XVI, 17) (Übersetzung nach BOHNENSTÄDT, 461).

¹⁸ A. a. O., Z. 7–8 (Übersetzung nach BOHNENSTÄDT, 461).

¹⁹ A. a. O., Z. 15–17 (Übersetzung nach BOHNENSTÄDT, 462).

²⁰ A. a. O., Z. 17–21 (Übersetzung nach BOHNENSTÄDT, 462).

sie muß zum Durchbruch kommen. Eine Barmherzigkeit ohne oder im Gegensatz zur Gerechtigkeit wäre Gottes unwürdig und nähme im letzten auch den Menschen als Bundespartner nicht ernst²¹.

Genau dieser Forderung entspricht die Lösung, die Cusanus vorlegt: In sehr origineller Weise und bezeichnend für seine theologische Methode kombiniert er zwei Schriftstellen – Gen 2, 17 und Joh 11, 50 – miteinander. Die in solcher Verknüpfung der beiden Schriftzitate formulierte Antwort wird dann ganz im Licht der Überlegungen, wie Anselm sie in *Cur deus homo* vorträgt, interpretiert, erklärt und weitergeführt. D. h., die Lösung, die Cusanus vorlegt, gewinnt ihre Logik auf dem Hintergrund und im Zusammenhang des Gedankengangs Anselms, auch wenn Nikolaus dann in einem entscheidenden Punkt von Anselm abweicht. Betrachten wir die einzelnen Elemente der Deutung:

1. Der Erlösungsratschluß gründet vollständig im absoluten und ungeteilten Heilswillen Gottes. Gott will, daß der Mensch gerettet wird („*homo salvetur*“)²². In unserem Kontext wird die göttliche Heils- und Erlösungsabsicht näherhin auf die Milde (*pietas*) zurückgeführt.
2. Der Beschluß, „der Mensch solle gerettet werden“, bedeutet nicht, daß Gott schlechthin Gnade vor Recht ergehen läßt. Er führt nicht zu einer Suspendierung der Gerechtigkeit. Deren Forderung wird vielmehr erfüllt, indem die Gen 2, 17 für den Fall der Übertretung des göttlichen Gebots angedrohte Strafe, d. h. das im voraus über den Sünder verhängte Strafurteil, die *sententia conditoris*, vollzogen wird.
3. Das dadurch entstehende Problem, wie der Mensch dennoch gerettet werden könne, wenn der von der Gerechtigkeit vertretene Strafan-

²¹ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 24 (*Opera omnia*, Bd. 2, hg. F. S. Schmitt, Rom 1940, 93): „Sed derisio est, ut talis misericordia deo attribuat. ... Verum huiusmodi misericordia dei nimis est contraria iustitiae illius, quae non nisi poenam permittit reddi propter peccatum.“ Vgl. dazu R. HAUBST, Anselms Satisfaktionslehre, 102; G. GRESHAKE, Erlösung und Freiheit, 337: „Würde Gottes voraussetzungslose allmächtige Barmherzigkeit den Menschen zur Seligkeit führen, so ginge die Erlösung über den Menschen hinweg; sie würde ihn nur in seiner Ohnmacht bestätigen. ... Wenn also die Erlösung die Wiederherstellung der Freiheit des Menschen sein soll, wenn sie ihn in den Ur-stand des von Gott als freien Partner gewollten Geschöpfes wieder einsetzen soll, dann kann und darf Erlösung sich nicht als ein souveräner Akt göttlicher Barmherzigkeit über den Menschen hinweg verwirklichen, sondern sie muß gerecht sein, sie muß den Menschen wieder ins Recht setzen, ihn fähig machen, selbst in Freiheit für die Erlösung verantwortlich zu sein.“

²² S I, Nr. 23, Z. 2 (h XVI,17).

spruch („*moriatur homo*“)²³ durchgesetzt wird, löst sich im Zusammenwirken von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Die Gleichzeitigkeit, das Zusammenspiel von Barmherzigkeit *und* Gerechtigkeit eröffnet die Möglichkeit der Stellvertretung: „*moriatur unus pro populo et non tota gens pereat*“.

4. Den Akt des stellvertretenden Todes, der aus der Perspektive von Gen 2, 17 als Strafe für die Sünde interpretiert wird, versteht Cusanus als Werk der Genugtuung (*satisfactio*)²⁴.
5. Über den terminologischen Anschluß hinaus wird der Gedanke der Stellvertretung nun ganz im Sinne und auf dem Hintergrund von Überlegungen Anselms erläutert und entfaltet. So argumentiert Cusanus in engem Anschluß an *Cur deus homo*, daß zu einem stellvertretenden Handeln, für das er sich – über Anselm hinausgehend – auf das biblische Zeugnis von Joh 11, 50 beruft, nur Gott bzw. der Sohn Gottes befähigt ist, weil er allein den gerechten Preis für unsere Erlösung zahlen kann²⁵. Die verlorene Unschuld und Herrlichkeit muß nämlich, wie Cusanus, der Logik Anselms folgend, voraussetzt, „*iusto pretio et digno*“²⁶ zurückerworben werden. Der Sohn Gottes muß aber als Mensch den Preis bezahlen, weil dem Menschen die Strafe angedroht war, weil der Mensch gesündigt hat und der Strafe verfallen ist²⁷. So ist allein der Gottmensch in der Lage, Genugtuung zu leisten, weil die Gottheit seinem menschlichen Werk einen alles überragenden Wert verleiht, und weil er im Gegensatz zu allen übrigen Menschen nicht von der Sünde tangiert ist. Er ist kein „*homo involutus miseria, corruptus culpa*“²⁸. In der Frage „welches Menschen Tod wird diesem Urteil genüge tun können?“²⁹ kommt zum Ausdruck, daß Cusanus hier ganz selbstverständlich und ohne dies näher zu erklären auf Voraussetzungen aufbaut, die Anselm im einzelnen dargelegt hat. Dazu gehören insbesondere die folgenden:

- a) Der Preis, die Sühne bzw. die Genugtuung muß in etwas bestehen, was der Mensch Gott nicht ohnehin schuldet³⁰.

²³ S. Anm. 11.

²⁴ S I, Nr. 23, Z. 7–31 (h XVI, 17–18).

²⁵ A. a. O., Z. 11–15 (h XVI, 18).

²⁶ A. a. O., Z. 12–13.

²⁷ A. a. O., Z. 9–10. 23–24 (h XVI, 17–18).

²⁸ A. a. O., Z. 10–11 (h XVI, 18).

²⁹ A. a. O., Z. 7–8 (h XVI, 17).

³⁰ *Cur deus homo* I, 21 (89): „*Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid maius, quam sit id pro quo peccatum facere non debueras*“.

- b) Zur Genugtuung muß etwas angeboten werden, was größer ist als alles, um dessentwillen die Sünde nicht hätte begangen werden dürfen, d. h. größer als alles Endliche zusammengekommen³¹.
 - c) Zu einer solchen Genugtuung ist ein bloßer Mensch nicht fähig, erst recht nicht der Sünder³².
6. Fügen wir die einzelnen Elemente zusammen, so ergibt sich folgende Deutung des Kreuzestodes Christi: Der Sohn Gottes hat am Kreuz die Strafe für die Sünde getragen, die der Schöpfer schon am Anfang ausgesprochen hat. Gerade so hat er den gerechten Preis gezahlt, d. h. Genugtuung geleistet. Damit hat Cusanus den Tod Jesu am Kreuz als *genugtuendes Strafleiden* qualifiziert: Jesus hat, indem er den Kreuzestod starb, stellvertretend für alle Menschen das *Strafurteil Gottes* (die *sententia conditoris*) auf sich genommen³³.

II. Die dogmengeschichtliche Einordnung der cusanischen Lösung

1. Die Genugtuungslehre Anselms als Fundament

Schon die bisherige Darlegung hat gezeigt, daß es nicht möglich ist, den cusanischen Gedankengang vorzustellen ohne ständigen Seitenblick auf die Theorie Anselms von Canterbury. Das macht die Abhängigkeit offenkundig. Gerade die Selbstverständlichkeit, mit der Nikolaus grundlegende Argumentationsgänge Anselms voraussetzt, ohne näher darüber zu reflektieren, macht deutlich, wie sehr er hier auf dem Fundament der tradierten Lehre steht³⁴. Und dennoch konnte nicht verborgen bleiben, daß Nikolaus in einem entscheidenden Punkt von Anselm abrückt bzw. über ihn hinausgeht.

Daß Nikolaus nicht einfach als Kopist arbeitet, versteht sich von selbst. Schon die dramatische Gestaltung der Gerichtsszene liefert einen

³¹ Cur deus homo I,11 (68): „Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit.“ I,20 (87): „Cum reddis aliquid quod debes deo, etiam si non peccasti, non debes hoc computare pro debito quod debes pro peccato.“ I, 21 (89): „Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid maius, quam si id pro quo peccatum facere non debueras.“

³² Cur deus homo II,6 (101): Illum quoque, qui de suo poterit deo dare aliquid quod superet omne quod sub deo est, maiorem esse necesse est quam omne quod non est deus. ... Nihil autem est supra omne quod deus non est, nisi deus.

³³ A. DAHM, Die Soteriologie, 40 f.

³⁴ A. a. O., 41 f. 240–242. 245. 269.

eindrucksvollen Beweis für die Originalität, ja für die literarische Begabung unseres Autors. Sie läßt die juristische Kompetenz und Erfahrung des jungen Rechtsgelehrten ebenso erkennen wie das Anliegen des biblisch versierten Theologen, der Darstellung des Problems durch ständigen Rekurs auf die Hl. Schrift³⁵ eine eigene Note zu geben. Schon das Bemühen um eine biblische Fundierung führt Cusanus über Anselm hinaus, der seine Argumentation ja bekanntlich auf reine Vernunftgründe – „remoto Christo“³⁶ – wie er ausdrücklich sagt, aufbaut.

2. Die über Anselm hinausweisende Eigenart der soteriologischen Konzeption

Nikolaus sieht wie Anselm in der Sünde eine Störung der von Gott in und mit der Schöpfung grundgelegten Ordnung. Ausdrücklich bemerkt Nikolaus: Die Sünde schafft Unordnung³⁷. Daraus ergibt sich für beide die Konsequenz: Im Werk der Erlösung muß diese Störung behoben, die gerechte Ordnung muß wiederhergestellt werden³⁸. Dazu bieten sich nach Anselm grundsätzlich zwei Wege an, entweder Strafe oder Genugtuung. „Omne peccatum satisfactio aut poena sequatur“³⁹. Wie schon die Formulierung zeigt, stehen beide Möglichkeiten im Verhältnis einer strengen Alternative zueinander. Soll daher der Mensch gerettet werden, bleibt für Anselm nur der Weg der Genugtuung übrig.

Genau diese Alternative hat Cusanus überholt. Sie gilt für ihn nicht mehr. Die Genugtuung kommt für ihn dadurch zustande, daß die Strafe vollstreckt wird.

Nun zeigt eine dogmengeschichtliche Rückschau, daß das Denken in einer strengen Alternative schon in der Anselm unmittelbar nachfolgenden Tradition durchbrochen und überwunden worden ist. Bereits Thomas und Bonaventura erklären, daß der genugtuende Akt materiell im Erleiden einer Strafe besteht⁴⁰. Das poenale Element ist damit in den Begriff der Genugtuung integriert. Diesen gegenüber Anselm korri-

³⁵ S. den Quellennachweis in App. II zu S I, Nr. 17–23 (h XVI, 14–18).

³⁶ Cur deus homo, Praefatio (42).

³⁷ S I, Nr. 17, Z. 7–8 (h XVI, 14): Peccatum deordinavit.

³⁸ Cur deus homo I, 12 (69): Deum vero non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere. Für Cusanus vgl. den ganzen Aufbau der Szene der pia discordia.

³⁹ Cur deus homo I, 15 (74).

⁴⁰ Bonaventura formuliert das in seinem Sentenzenkommentar so (In Sent. IV d. 15 p. 2. a. 1 q. 3: Opera omnia, Bd. 4, Quaracchi 1889, 365a): Dicendum quod satisfactio est per opera poenalia. R. GUARDINI, Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der

gierten bzw. erweiterten Begriff der *satisfactio* übertragen beide auf Christus und sein Werk. Das bedeutet: Der Erlöser hat Genugtuung geleistet, indem er – „ex caritate et oboedientia“,⁴¹ wie Thomas sagt – am Kreuz das Todesleiden auf sich genommen hat. Nun ist aber der Tod die Strafe für die Sünde. Die am Kreuz geleistete Genugtuung besteht damit materiell im Erleiden des Todes, der als Strafe für die Sünde Adams auf den Menschen gefallen ist⁴². Doch ist zu betonen, daß bei Thomas und Bonaventura das formelle Element der Genugtuung im Vordergrund steht. Dem Erlöserleiden kommt sein genugtuernder Wert auf Grund des dargebrachten Liebesgehorsams zu⁴³.

Vergleicht man damit die cusanische Lösung, so sieht man, wie sich – sehr zaghaft freilich, aber doch merklich – die Akzente verschieben, und zwar in Richtung auf eine Konzeption hin, die in der reformatorischen Theologie voll zum Durchbruch kommt.

3. Die Annäherung an die Position Luthers

Cusanus stellt den Kreuzestod Christi in eine direkte und unmittelbare Beziehung zu der Gen 2, 17 überlieferten Strafandrohung. Er scheut sich nicht auszusprechen, daß der Erlöser in seinem Sterben das Strafurteil des Schöpfers auf sich genommen hat. Die *sententia conditoris* von Gen 2, 17 ist aber die Verdammung des Sünders, die dem Menschen im Paradies angedroht war mit den Worten: „An dem Tage, da ihr davon esset, müßt ihr sterben.“ Am Kreuz unterwirft sich der Sohn Gottes an Stelle der schuldig gewordenen Menschheit diesem Verdammungsurteil.

Die damit eröffnete Perspektive führt nicht nur über Anselm, sie führt auch über Thomas und Bonaventura hinaus. Was beim Aquinaten und beim seraphischen Lehrer noch eine sekundäre Rolle spielt und im Hintergrund steht, der Strafcharakter des Erlöserleidens, rückt bei

Erlösungslehre, Düsseldorf 1921, 73: Die Strafe in ihrer Gottes Gerechtigkeit befriedigenden, Gottes Ehre wiederherstellenden Wirkung ist die Genugtuung. Vgl. auch S. th. I-II, 87, 6c. S. zum Ganzen A. DAHM, Die Soteriologie, 42 ff.

⁴¹ S. th. III, 48, 2c; vgl. III, 47, 2c. 4c.

⁴² Bonaventura, In Sent. III d. 12 a. 1 q. 2 sol. 2 (Opera omnia, Bd. 3, Quaracchi. 1887, 265a): ... et taliter punitus est Christus pro peccatis nostris. Belegstellen für Thomas bei A. DAHM, Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 47, Paderborn 1983, 192 f.

⁴³ S. Anm. 41; R. GUARDINI, a. a. O., 85: Es ist eine Genugtuung für die Gott zugefügte *inuria offensae*, indem Christus Gott die höchste Ehre erweist, die erwiesen werden kann, nämlich einen ganz freiwilligen, vollkommenen Liebesgehorsam im Leben und vor allem im Tode.

Cusanus sichtbar an die erste Stelle und wird zu einem dominierenden Aspekt der Deutung des Kreuzes Christi. Nikolaus setzt im Vergleich zur scholastischen Tradition die Akzente anders. Der Gesichtspunkt der positiven Leistung eines genugtuenden Werks, das formelle Element des Satisfaktionsbegriffs tritt zurück. Hier ruht das entscheidende Gewicht auf dem Akt der Unterwerfung, in dem der Erlöser die Verurteilung des Sünders stellvertretend auf sich nimmt und trägt.

Im Rahmen dieser Neuakzentuierung hat sich auch die Diktion geändert. Cusanus spricht eine andere Sprache als die scholastischen Lehrer. Er entwickelt ganz offenkundig auch ein anderes Gespür für die Dramatik des Erlösungsgeschehens. Historisch betrachtet strebt hier die dogmengeschichtliche Entwicklung über die scholastische Einstellung hinaus. Cusanus bewegt sich, über Thomas und Bonaventura hinaus-schreitend, auf eine Position zu, die in der Reformation bzw. in der reformatorischen Theologie bestimmend wird. Wir befinden uns, wenn nicht an einer Wendemarke, so doch an einem Punkt, an dem sich der Fortschritt der Entwicklung bereits sichtbar abzeichnet.

Bei Luther freilich radikalisiert sich die Stellvertretungsaussage bis zur äußersten Zuspitzung. Für ihn besteht das Paradox des Kreuzes darin, daß hier Gottes Zorn den Sünder schlägt und die Sünde vernichtet. Der Gekreuzigte steht als der eine große Sünder unter dem Zorn Gottes. Am Kreuz vollzieht sich das Gericht über den Sünder⁴⁴.

Der Eindruck einer Annäherung an Luther und die reformatorische Soteriologie verstärkt sich noch, wenn wir eine Reihe von späteren Predigten des Cusanus in die Betrachtung mit einbeziehen. Wir müssen

⁴⁴ Luther hat diese Auslegung des Kreuzestodes Christi vor allem in seinem Großen Galaterkommentar von 1531 (1535) vorgetragen. S. dazu besonders WA 40/I, 233, 14–15; 274, 24–31; 285, 11–18. 26–27; 369, 25; 433, 18–434, 12; 434, 21–36; 435, 13–436, 15; 437, 10–27; 438, 24–25; 439, 13–14; 442, 31–443, 22; 448, 17–26; 452, 14–22. In den Operationes in Psalmos von 1519–1521 hat Luther auch die psychologische Seite des Todesleidens Christi herausgearbeitet. S. etwa WA 5, 203, 1–2; 273, 17–19.37–39; 387, 25–28; 463, 32–34; 497, 40–498, 2; 603, 18–20.34; 605, 34–36.38–40; 610, 20–22. Vgl. zur Soteriologie Luthers R. WEIER, die Erlösungslehre der Reformatoren. In: HDG III/2c, 1–12 (weitere Literatur!); O. H. PESCH, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs: Walberberger Studien, Bd. 4, Mainz 1967, 123–150; A. DAHM, Der Gerichtsgedanke, 75–82; H. BLAUMEISER, Martin Luthers Kreuzestheologie – Schlüssel zu einer Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521): Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 60, Paderborn 1995, 341–356.

uns hier auf wenige Hinweise beschränken. In Sermo XXVII⁴⁵ deutet Cusanus erstmals den Tod Jesu im Spiegel des historischen Gerichtsvorgangs, der zu seinem Tod führt. In der Verurteilung des Sohnes Gottes durch ein irdisches Gericht verbirgt sich sozusagen Gottes Gericht über diese Welt. Im ungerechten Gericht über den Sohn Gottes wird offenbar, wie Gott die sündige Welt richtet. Hier wird ablesbar, wie Gott die Sünde behandelt⁴⁶. Allerdings scheut Cusanus hier noch vor einer Identifizierung des Gekreuzigten mit dem Sünder schlechthin, wie wir sie bei Luther antreffen, zurück. Doch scheint in Sermo CCLXXVI auch diese Grenze überschritten, wenn Cusanus das Leiden des Erlösers mit dem „der Verdammten“ vergleicht, „die nicht schlimmer verdammt werden können, nämlich bis zur Höllenstrafe“⁴⁷. Im Tod hat Jesus, wie Cusanus nun erklärt, die *poena damni* getragen⁴⁸.

Wir müssen hier den Versuch einer dogmengeschichtlichen Standortbestimmung abbrechen. Unsere notgedrungen skizzenhaften Hinweise dürften jedoch gezeigt haben, daß es sich durchaus lohnt, der Frage weiter nachzugehen, inwieweit sich in der cusanischen Kreuzestheologie andeutet und ankündigt, was im reformatorischen Denken, speziell bei Luther, zur vollen Entfaltung kommt.

⁴⁵ S XXVII, Nr. 4, Z. 29–43 (h XVII, 6–7).

⁴⁶ Cusanus entfaltet diese Sicht auch in den Sermones LXXXV (V2 10^{va}); CXXXIII (V2 40^{vb}); CCX (V2 124^{va}); CCXXVII (V2 150^{ra}); CCXXIX (V2 151^{rbva}). S. auch A. Dahm, Die Soteriologie, 226–229.

⁴⁷ S CCLXXVI (V2 242^{ra}). Vgl. die Kommentierungen dieser Stelle bei H. J. VOGELS, Christus und die Toten vor dem absoluten Tod. Die visio mortis nach Nikolaus von Kues: MFCG 13 (1978) 208–213 und R. HAUBST, Die geistliche Geburt des Sohnes Gottes in den Herzen und das erlösende Todesleiden Jesu, in: DERS., Streifzüge in die cusanische Theologie: BCG, Sonderband zur Theologie des Cusanus, Münster 1991, 428 (hier auch die im Text zitierte Übersetzung). HAUBST weist darauf hin, daß Cusanus auf die Idee der *poena damni* in S CCLXXVIII nicht mehr zurückgekommen ist. Immerhin hat H. U. VON BALTHASAR sich für seine Darstellung des Mysteriums des Karstags unter anderem auch auf Cusanus, und zwar auf unsere Stelle in S CCLXXVI berufen. Vgl. H. U. VON BALTHASAR, Mysterium Paschale, in: MySal III/2, 245.

⁴⁸ Wörtlich heißt es: *Illam poenam sensus conformem damnatis in inferno pati voluit...* S CCLXXVI (V2 242^{rb}).

Die Bedeutung des Studienjahrs in Jerusalem für das Studium des Neuen Testaments¹

Dr. Laurentius Klein OSB zum 70. Geburtstag

I. Mit Blick auf die Evangelien (Leben Jesu)

Die Analyse der Evangelien war seit den Zwanzigerjahren vor allem geprägt von der sogenannten Formgeschichte (R. Bultmann; M. Dibelius; K. L. Schmidt). Diese untersuchten den „Rahmen“ der Einzelperikopen, deren „Formen“ und ihren „Sitz im Leben“. Dazu kam nach dem 2. Weltkrieg die sogenannte Redaktionskritik (W. Marxsen; H. Conzelmann). Weiterhin gesellte sich dazu nach dem 2. Weltkrieg das Gespräch der Exegeten mit der modernen Linguistik einschließlich Semantik (mit der wichtigen Unterscheidung von Syntax und Semantik); das Gespräch mit der modernen Literaturwissenschaft (vgl. dazu etwa W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*); der Kommunikationstheorie; mit dem (französischen) Strukturalismus; mit der modernen Soziologie (G. Theißen).

Es stellte sich gegenüber der alten Formgeschichte auch Kritik ein, so 1924 von E. Fascher („Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik“) und 1970 von E. Güttgemanns („Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums“); vgl. auch noch Kl. Berger, *Einführung in die Formgeschichte* (UTB, 1987). Besonders unter dem Einfluß des Strukturalismus widmete sich das exegetische Interesse mit Vorliebe dem Text und seinen Strukturen, in Absehung von seinem geschichtlichen Mutterboden. Text, nicht Geschichte!

Wer aber in Jerusalem studiert und das Heilige Land durchstreift, stößt, ob er will oder nicht, auf den Juden Jesus. Jesus war Jude. Und „sein Milieu war (nach dem Zeugnis aller vier Evangelien und speziell des Johannes-Evangeliums) die jüdische Welt“ (Johannes Paul II.); „seine natürliche Umgebung“ (A. Schlatter) war das damalige Judentum mit seinen Gruppierungen. Der Raum seines Lebens und Wirkens war weithin Eretz Jisrael. „Das hellenistische Urchristentum breitete

¹ Der folgende Text sollte anlässlich des 25-jährigen Bestehens des Studienjahrs und des 70. Geburtstags von Laurentius Klein am 29. März 1998 in Jerusalem vorgetragen werden, was leider wegen Paßproblemen nicht geschehen konnte.

sich vorwiegend ausserhalb Palästinas aus, während die Jesusbewegung eine palästinische Erscheinung mit Ausstrahlung auf syrische Nachbargebiete war“ (G. Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung*, 1977, S. 9). Aber es hätte keine Jesusbewegung ohne Jesus gegeben, der ein Jude war.

Hier seien einige Werke genannt, die uns das Jude-Sein Jesu in seiner natürlichen Umgebung mächtig ins Bewußtsein gerufen haben und rufen: Laurenz Volken, *Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum* (Düsseldorf 1983, ²1985); Bargil Pixner, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse* (Gießen/Basel 1991, in Zusammenarbeit mit R. Riesner); derselbe: *Mit Jesus durch Galiläa nach dem Fünften Evangelium* (Rosh Pina 1994); derselbe: *Mit Jesus durch Jerusalem, seine ersten und letzten Tage in Judäa* (Rosh Pina 1996); Willibald Bösen, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung* (Freiburg/Basel/Wien 1985); Gerd Theißen, *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form* (München 1986); Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Darmstadt 1973).

Nun hat Josef Wohlmuth (Studiendekan im Studienjahr 1984/85) für die Festschrift für Laurentius Klein, „Zion, Ort der Begegnung“ (Bodenheim 1993) einen interessanten Beitrag geschrieben, betitelt: „Jerusalem. Eine archäologisch-hermeneutische Meditation“, der in erweiterter Form wieder abgedruckt ist in seinem Buch: „Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum“ (Paderborn 1996) 233–243. Es geht um die heiligen Stätten, die uns in der Bibel begegnen, sowohl im Alten Testament als auch im Neuen Testament (z. B. der Berg Sinai, Jerusalem, Nazareth, Bethlehem, Kapharnaum). Die Bibel aber ist Literatur, und es ist nach Wohlmuth „die Literaturwerdung der Bibel, die den Prozeß der Entgrenzung der heiligen Orte voranbrachte“ (243). „Indem sich die heiligen Texte der Offenbarung als Literatur ohnehin schon von Anfang an von den heiligen Orten lösen und gewissermaßen translokal von jenen <Leerstellen> des Heiligen erzählen konnten, denen sie ihren Ursprung verdanken, könnte man sagen: Seit es die literarischen Zeugnisse gibt, sind die Offenbarungsorte schon über sich hinausgewachsen. Oder besser: sie haben ihre eigentliche Aufgabe erfüllt, nämlich nicht mehr ortsgebundene Angebote für die gesamte Menschheit zu sein“ (242). Die biblischen Erzählungen, wie sie etwa in den vier Evangelien vorliegen, wurden durch die Literaturwerdung „exterritorial“ und vermitteln auf diese ihre Weise Transzendenzerfahrung. So entsteht aber die Frage, die

gerade die Teilnehmer des Studienjahres bewegen könnte – mich jedenfalls bewegt sie : Gibt es eine Rückkoppelung der γραφή an die Ursprungsorte, von denen in der Bibel erzählt wird? Und welchen Wert hat diese Rückkoppelung? Warum besuchen wir z. B. die Grabeskirche, den Betsdateich? Warum Nazareth und Kapharnaum, usw? Ich möchte folgende Antwort versuchen:

Die heiligen Stätten, die wir besuchen, verlebendigen das biblische Geschehen für unseren geistig-geistlichen Blick. Sie erfüllen uns mit Dankbarkeit für das jeweilige Heilsgeschehen an einem Ort (z. B. die Grabeskirche) und bewahren uns vor Enthistorisierung des biblischen Geschehens. Das Heilsgeschehen ist an Geschichte gebunden: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (in Nazareth). Die heiligen Stätten können vielleicht auch Transzendenzerfahrung vermitteln, wenn die Bibel an Ort und Stelle verlesen wird. Aber das gehört mehr zur Subjektivität der religiösen Erfahrung des einzelnen, der die heiligen Stätten besucht.

II. Mit Blick auf die Apostelgeschichte

Bei meinem viermaligen Vorlesungsaufenthalt in der Dormitio legte ich jedesmal Stücke aus der Apostelgeschichte aus. Warum gerade aus der Apostelgeschichte?

Einer der Gründe dafür liegt zunächst in dem Umstand, daß meine Hörerinnen und Hörer und ich selbst uns in Jerusalem befanden, der Stadt, von der es in Jes 2, 3 heisst: „Denn von Zion kommt die Weissung des Herrn, aus Jerusalem sein Wort.“ Schalom Ben-Chorin hat diesen Spruch des Propheten zum Motto für seinen schönen Beitrag in der Festschrift für Laurentius Klein gewählt. Er erfüllte sich nach der Auferstehung Jesu von den Toten in der urchristlichen Mission, deren Ausgangsort ja Jerusalem war, wie die Apostelgeschichte bezeugt. Jerusalem ist der Ursprungsort des Christentums! Nach den Erzählungen der Apostelgeschichte fühlte sich die Jerusalemer Urgemeinde durchaus noch mit dem Tempel verbunden. Täglich verharrten sie einmütig im Tempel (2, 46). Petrus und Johannes gingen zur Stunde des Gebets, der neunten, in den Tempel hinauf (3, 1), also zur Zeit des nachmittäglichen Tamidopfers. Und überall in Eretz Jisrael entstanden allmählich judenchristliche Gemeinden (vgl. dazu: Bellarmino Bagatti, *The Church from the Circumcision. History and Archeology of the Judeo-Christians*, Jerusalem 1971). Freilich kam es nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte alsbald auch zu Spannungen zwischen der Jesusgemeinde und der jüdischen Glaubensgemeinschaft und ihren Führern, sogar zu todbringenden Spannungen, wie die Hinrichtung Jakobus d. Ä. und des Siebenmannes Stephanus ins Bewußtsein rufen.

Der schmerzliche Trennungsprozess der Kirche von Israel und Israels von der Kirche wird in der Apostelgeschichte geschildert, mit dramatischen Höhepunkten (vgl. dazu F. Mußner, Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte, in: ders., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1991, 101–114). Dieser Trennungsprozess setzte schon in Jerusalem ein.

Es ist möglich, wenn nicht gar wahrscheinlich, daß der Hauptsitz der Jerusalemer Urgemeinde in der Gegend der Dormitio zu suchen ist. „Dann kehrten sie vom Ölberg ... nach Jerusalem zurück. Als sie in die Stadt kamen, gingen sie in das Obergemach hinaus, wo sie nun ständig blieben ... Sie alle verharrten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern“ (Apg 1, 12–14). H. Conzelmann bemerkt in seinem Apostelgeschichte-Kommentar zu der Lokalangabe „Obergemach“: „Eine Lokaltradition über den Versammlungsort schimmert noch durch.“ Sie scheint sehr alt zu sein. Der Ort könnte vielleicht auf dem Mount Zion zu suchen sein (Näheres dazu etwa bei Bargil Pixner, Wege des Messias und Stätten der Urkirche, a. a. O. 287–334; R. Riesner, Essener und Urgemeinde in Jerusalem. Neue Funde und Quellen, Gießen/Basel 1998).

Was das Studienjahr angeht, so läßt es ganz bestimmt das Interesse an den topographischen Angaben der Bibel und auch an den Lokaltraditionen wach werden. Mir jedenfalls erging und ergeht es so. In der „Rückkoppelung“, von der ich gesprochen habe, bleibt der Text der γραφή nicht reiner Text, sondern er wird topographisch so fundiert, daß das Thema „Text und Geschichte“ unbedingt beachtet werden muß.

III. Mit Blick auf Röm 9–11

Er führt ganz von selbst zur Begegnung mit Islam und Judentum, naturgemäß besonders mit dem Judentum, aus dem das Christentum hervorgegangen ist. Die judaistischen Lehrveranstaltungen im Studienjahr vermitteln die Kenntnis des Judentums, seiner Gebräuche und Feste, der Tora und Halacha und seiner oft so tragischen Geschichte. Dabei taucht unwillkürlich auch die Frage nach dem Endheil Israels auf, bewegt von der Frage des Apostels Paulus in Römer 11, 1: „Hat Gott sein Volk verstossen?“, nämlich wegen seiner „Verstockung“ Jesus und dem Evangelium gegenüber. Weil es dabei um die Frage aller Fragen geht, habe ich bei meiner viermaligen Lehrtätigkeit im Bet Joseph jeweils ein Seminar über Römer 9–11 gehalten und dabei selbst wichtige Einsichten gewonnen, die ich den Teilnehmern zu vermitteln suchte. Ich habe meine Einsichten in meinem Beitrag „Seminare in Jeru-

salem über Röm 9–11“ in der Festschrift für Laurentius Klein zu formulieren versucht (a. a. O. 217–225). Ich gewann Erkenntnisse über den Gott Israels und über das Verhältnis der Kirche zu Israel, gewiß auch im Zusammenhang mit meinem langen Lernprozess, dessen erste Frucht mein „Traktat über die Juden“ war (1979; ²1988; übersetzt in sechs Weltsprachen). Welche Erkenntnisse gewann ich bei der Arbeit an Röm 9–11 über den Gott Israels?

- Der Gott Israels handelt nach seinem erwählenden Vorsatz (Röm 9, 11).
- Der Gott Israels „erbarmt sich, wessen er will, und verhärtet, wen er will“ (9, 18): die semantische Achse von Römer 9–11.
- Der Gott Israels bleibt seinen Verheißungen an Israel treu (11, 28).
- Dieser verborgene und sich verbergende Gott bleibt Israel treu, weil er sich selbst und seinen Verheißungen treu bleibt. „Ganz Israel wird gerettet werden“ (11, 26): das ist der Spitzensatz in den ganzen Ausführungen des Apostels in Römer 9–11; ein prophetisches Wort.²

Und welche Erkenntnisse brachte mir Römer 9–11 über das Verhältnis von Kirche und Israel? Diese, die ich mit Berthold Klappert teile: Die Kirche ist gnadenhafte „Mitteilhaberin“ an der fetten „Wurzel“, mit der Israel gemeint ist: συγκαινωνὸς τῆς ρίζης (Röm 11, 17). Mit anderen Worten: Nicht das Substitutionsmodell bestimmt nach Paulus das Verhältnis der Kirche zu Israel, den Juden, vielmehr das Partizipationsmodell, fundiert im Begriff συγκαινωνία. Und deshalb lassen sich Kirche und Israel nicht trennen, obwohl sie eigene Wege gehen, vermutlich bis zum Ende der Zeiten, vielmehr bilden sie eine unlösbare Schicksalsgemeinschaft. Dies gilt es vor allem in der spannungsgeladenen Stadt Jerusalem wahrzunehmen.

„Erbittet für Jerusalem Frieden. Wer dich liebt, sei in dir geborgen! Friede wohne in deinen Mauern, in deinen Häusern Geborgenheit. Wegen meiner Brüder und Freunde will ich sagen: In dir sei Friede!“ (Psalm 122).

² Vgl. dazu auch F. MUSSNER, Israels „Verstockung“ und Rettung nach Röm 9–11, in DERS., Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche (Freiburg/Basel/Wien ²1989) 39–54.

AUER, Alfons: Geglücktes Altern. Eine theologisch-ethische Ermutigung. Freiburg: Herder Verlag 1995, 282 Seiten. Einband, 29,80 DM.

Der beste Beweis für die Möglichkeit geglückten Alters ist bereits das Buch selber. Es erschien fast genau zu dem Tag, an dem sein Verfasser auf ein achtzigjähriges Leben zurückschauen konnte und damit endgültig in den Kreis der Hochbetagten eingetreten ist. Genau dies bietet die Gewähr, daß hier jemand aus eigenem Erleben schreibt und nicht aus einem Tal der Ahnungslosen heraus Einsichten und Ratschläge verteilt.

Abgeneigt allen Einseitigkeiten und jeglichem Rigorismus sieht der Verfasser viele Möglichkeiten, die Herausforderungen des Alters in einer gelungenen Weise anzunehmen und zu bestehen. Es ist geradezu die Stärke dieses Buches, daß es vielen gelten läßt, was Menschen im Alter brauchen, versuchen oder auch gewinnen. Hier werden nicht alle über einen Kamm geschoren oder ein strikt geltender Kanon von Forderungen aufgestellt. Weit eher wird eine Vielzahl von Wegen aufgezeigt, freilich nicht ohne das ein oder andere dennoch als Irrweg oder Sackgasse deutlich zu machen.

Näherhin ist der Inhalt des Buches in einem Dreischnitt entfaltet. Der erste Teil erläutert mit einer Fülle interessanter Details und Informationen die Situation des alternenden Menschen und zeigt die Dimensionen des Altwerdens auf (biologisches, psychisches und soziales Altern). Im zweiten Teil wird unter der Überschrift „Anthropologische Grundlegung“ eine Deutung des menschlichen Alterns versucht: Was meint dieser Vorgang, wie kann er vom Menschen selber gesehen und verstanden werden? Konkret werden hier philosophische, aber auch christlich-theologische Antworten geboten, darunter auch ein Kapitel mit „biblischen Hinweisen auf die Sinnwerte des Alters“. Im dritten und letzten Teil schließlich wird direkt das Thema der ethischen Aufgaben und Möglichkeiten erörtert: Was wäre angesichts der faktischen Situation und der ermittelten Sinngehalte denn nun zu tun oder auch zu lassen, damit die letzte, aber heute durchaus nicht kurze Phase des menschlichen Lebens gelingen kann? Hier sind es vor allem zwei Kapitel, die viele besonders ansprechen werden: das 10. Kapitel über „Altern als persönliche Herausforderung des einzelnen“ und das 12. und letzte, das überschrieben ist: „Schlußüberlegung: ‚Fülle des Alters?‘“.

Angesichts der in den letzten Jahrzehnten immens gewachsenen Dauer des Alters und der Zahl alter Menschen wird diesem Buch zweifellos eine große Leserschaft beschieden sein. Sie ist ihm auch mit Nachdruck zu wünschen. Denn hier wird der besonderen Versuchung im Alter, der Neigung zu Bitterkeit und Argwohn, ebenso erfolgreich gewehrt, wie zu seiner eigentlichen Chance ermutigt und verholfen wird: hinzufinden zum Geist und zur Haltung einer durchgängigen und umfassenden Versöhntheit.

Helmut Weber, Trier

BECKER OSB, Petrus: Die Benediktinerabtei St. Eucharius-St. Matthias vor Trier. Germania Sacra Neue Folge, Band 34. Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier: Das Erzbistum Trier, Band 8. Berlin — New York: Verlag Walter de Gruyter 1996, 933 Seiten (Kartenanhang) Leinen, 450 DM.

Die Reihe der Germania Sacra hat einen imposanten Zuwachs erhalten. P. Dr. Petrus Becker legt mit dem hier anzuzeigenden Band die Frucht einer annähernd zwanzig Jahre dauernden Forschungstätigkeit vor. Zugleich ist es ein Band zum historischen Hintergrund seines eigenen Lebens, lebt P. Petrus Becker doch seit Jahrzehnten in der Gemeinschaft der Benediktiner von St. Matthias. Im Blick auf die übrigen Bearbeiter der Neuen Folge der Germania Sacra ist das eine ungewöhnliche Konstellation.

Im Rahmen der üblichen Vorgaben dieser Reihe bewegt sich dagegen der Aufbau des Bandes. Er ist konzipiert als institutionengeschichtlicher Beitrag zur „historisch-statistischen Beschreibung der Kirche“ vor der Säkularisation. Die Erarbeitung einer möglichst vollständigen Personalliste auf beinahe 300 Seiten (S. 583–864) steht ebenso im Dienst dieser Zielsetzung wie die umfangreiche Aufarbeitung der Besitzverhältnisse (S. 477–582) oder die detaillierte Erläuterung der Verfassung der Abtei (S. 294–476). Im letztgenannten Teil wird aber auch derjenige fündig, der über das eigentliche Leben, vor allem das religiöse Leben in der Mönchsgemeinschaft etwas erfahren möchte. Es muß als ein eigens zu unterstreichender Vorzug gelten, daß der Verf. dem Themenkomplex „Religiöses und geistiges Leben“ fast 100 Seiten eingeräumt hat. Dadurch wird St. Matthias auch in seiner Funktion als regionales und überregionales Kulturzentrum wahrnehmbar (Celsus-Verehrung und insbesondere Matthias-Wallfahrt), in dessen Entwicklung sich die Temperaturkurve mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Frömmigkeit spiegelt. Ein besonderes Augenmerk gilt ferner der Verzeichnung der über ganz Europa verstreuten Handschriften aus der mittelalterlichen Bibliothek der Abtei (insgesamt 409 Nummern auf den S. 104 bis 236). Hier ist B. deutlich über den bisherigen Forschungsstand hinausgekommen. Dankbar wird man auch für den prägnanten historischen Überblick sein (S. 241–293), der eine mehr als 1000jährige Geschichte erschließt, inbegriffen jene noch immer recht rätselhafte Periode vor dem Übergang der Klerikergemeinschaft zum benediktinischen Mönchtum im 10. Jahrhundert. Sehr deutlich werden die entscheidenden Schritte in der historischen Entwicklung erkennbar: der Übergang zum Mönchtum, die von Hirsau inspirierte Reform des 12. Jahrhunderts und die fast zeitgleich einsetzende Matthiasverehrung, die Reform des Johannes Rode und der Anschluß an die Bursfelder Kongregation im 15. Jahrhundert, die innere Zerrüttung im 18. Jahrhundert und schließlich die Säkularisation von 1802. Erschlossen wird das umfangreiche Werk durch ein nicht minder umfangreiches Register (S. 866–930). Zu den Vorzügen dieses Buches zählt auch sein kartographischer Anhang, der verschiedene Aspekte der Bau- und Besitzgeschichte veranschaulicht.

Im Urteil bleibt der Verf. ausgewogen und kritisch zugleich. Alle Apologetik für das „eigene Haus“ ist ihm fremd, nicht zuletzt was die sogenannte „Auffindung“ des Matthiasgrabes anbelangt („Ohne indes ein gesichertes Ergebnis zu haben, besteht doch eine begründete Vermutung, daß die ‚Erstauffindung‘ eine Legende ist, die nach der ‚zweiten Auffindung‘ zur Stützung der Echtheit der Reliquien erfunden wurde“ S. 398). Wo Fragen bleiben, werden diese offen benannt und nicht mit gewagten Hypothesen verdeckt. B. formuliert darüber hinaus gezielt Fragen, um Anstöße für weitere Forschungen zu bieten. In der ihm eigenen Bescheidenheit bezeichnet B. seine Studie im Vorwort wegen der noch unausgeschöpften Materialien als „Fragment“. Bleibt nur zu wünschen, daß noch viele geistliche Institutionen des alten Erzbistums Trier eine fragmentarische Darstellung von derartiger Qualität erhalten.

Bernhard Schneider, Trier

BEINERT, Wolfgang/PETRI, Heinrich (Hg.): Handbuch der Marienkunde, 2., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 1, Regensburg: Pustet. 1996, 695 Seiten, Pb., 148,- DM.

Die Herausgeber des 1984 in erster Auflage erschienenen bewährten Handbuchs der Marienkunde sahen sich durch die seither im Bereich der Mariologie zu beobachtenden Neuaufbrüche zu einer Ergänzung und Revision gedrängt, die den Rahmen eines einbändigen Werkes sprengen mußte. Das Handbuch liegt daher inzwischen als zweibändige Ausgabe vor, wobei Bd. 1 die Thematik „Theologische Grundlegung. Geistliches Leben“ abdeckt, während Bd. 2 den Titel „Gestaltetes Zeugnis. Gläubiger Lobpreis“ trägt. Für Bd. 1 ist neben dem Kapitel „Maria in der Theologie der Befreiung“ (G. Collet) der von Regina Radlbeck-Ossmann mit Objektivität und Sachkenntnis verfaßte Beitrag „Maria in der Feministischen Theologie“ hinzugekommen. Erheblich umfangreicher und differen-

zierter fällt gegenüber der Erstauflage die Beschäftigung mit der ökumenischen Problematik aus. Gab man sich in der Erstauflage noch mit einem Kapitel („Maria und die Ökumene“) zufrieden, so differenziert man nun zwischen „Maria in der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit“ (A. Kallis) und „Maria in der reformatorischen Theologie“ (H. Petri). Die Beiträge von O. Knoch („Maria in der Heiligen Schrift“) und B. Kleinheyer („Maria in der Liturgie“) wurden wegen des Todes bzw. der Erkrankung des ursprünglichen Vf. von F. Mußner und A. Jilek ergänzt und aktualisiert. Anstelle des ebenfalls verstorbenen G. Söll hat St. de Fiores eine Neufassung des Kapitels „Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit“ vorgelegt. Dabei gelingt dem Autor mittels seiner streng durchgehaltenen Methodik eine Strukturierung des umfangreichen Stoffs, die für den Leser gewinnbringend und hilfreich ist. Der für das rechte Verständnis der Geschichte marianischer Theologie und Frömmigkeit keineswegs marginale Zusammenhang zwischen Marienbild und Frauenbild bleibt immerhin nicht unerwähnt (vgl. etwa S. 213 ff.), auch wenn man sich – bei allem Verständnis für die angesichts der Fülle des zu bearbeitenden Materials unumgängliche Beschränkung – im Rahmen dieses Kapitels eine ausführlichere Behandlung der Problematik wünschen würde. Etwas verwunderlich ist es allerdings, wenn der Vf. in einem eigenen Abschnitt höchst kenntnisreich die mariologische Konzeption H. U. v. Balthasars darlegt, ohne den gerade bei diesem Autor in charakteristischer Weise virulenten Zusammenhang zwischen Marienbild und Frauenbild auch nur zu erwähnen (s. 248 ff.). In dem gegenüber der Erstauflage ebenfalls modifizierten Beitrag von W. Beinert („Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung“) wird der Zusammenhang zwischen Marienbild und Frauenbild mit erfreulicher Offenheit angesprochen (vgl. etwa S. 319; 326; 331). Das Kapitel bietet eine fundierte und heute tragfähige Interpretation der Mariendogmen. Dabei wird die Verständlichkeit und Einprägsamkeit für den Leser durch zusammenfassende tabellarische Darstellungen wesentlich gefördert. Die Prägung durch Sachkenntnis und Sachlichkeit erweist sich nicht zuletzt in der Darstellung des Dogmas von der Immerwährenden Jungfräulichkeit Marias. Hier wird jene mariologische Konzeption, die in der Frage der Jungfräulichkeit Marias (speziell vor der Geburt) die Alternative „Theologumenon oder historisch-biologisches Faktum“ zu überwinden sucht, klar und verständlich dargelegt, so daß der Leser Einblick in den aktuellen mariologischen Diskussionsstand und Verständnis für die Grundproblematik in dieser Frage gewinnt. Die lehrreichen Beiträge von Kleinheyer/Jilek (s. o.), Courth („Marianische Gebetsformen“) und Köster („Die marianische Spiritualität religiöser Gruppierungen“) runden den Band ab.

Der positive Eindruck eines wissenschaftlich soliden und informativen Werkes, dem man nur eine große Verbreitung wünschen kann, wird durch kleine formale Schwächen (so ist die sonst übliche vollständige bibliographische Angabe bei Erstnennung einer Publikation bei Radlbeck-Ossmann nicht durchgeführt) und kleine sachliche Fehler (entgegen der Angabe von Beinert S. 323 Anm. 158 ist es im apokryphen Jakobusevangelium nicht die Hebamme, die die Jungfräulichkeit Marias in der Geburt empirisch verifizieren will und sich dabei die Finger verbrennt, sondern Salome) in keiner Weise gemindert.

Marion Wagner, Trier

BREUER, Clemens: Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1995, 410 Seiten, kart., 48 DM.

Was IVF und ET ist, weiß man inzwischen. Aber was sind Molen, PID oder Kryoprotektiva? Darüber und vieles andere informiert mit einer großen Fülle an Material das vorliegende Buch, eine Dissertation an der Universität Augsburg. Der Untertitel gibt die beiden Teile des Buches an. In der Darstellung gilt zwar genau die umgekehrte Reihenfolge —

zunächst geht es um die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens und erst danach um die Probleme bei der Retortenzeugung. Doch in der Intention dürften die Fragen zur In-Vitro-Befruchtung das Erste gewesen sein und ihrerwegen erst das Moment des Lebensbeginns interessiert haben.

Immerhin machen die Überlegungen, dazu fast die Hälfte der Arbeit aus. Näherhin wird nach einigen terminologischen Klärungen (20–60) der Status des Embryo — ob schon Person oder noch nicht — anhand der heute üblichen Argumente reflektiert (61–159). So wird eingehend und umsichtig erörtert, welche Rolle in dieser Frage etwa die Möglichkeit der Zwillingsbildung spielt (111–120) oder welche Bedeutung die Entwicklung des Gehirns besitzt (128–159). Die wohlbegründete Grundaussage des Autors ist, daß bereits mit der Keimzellenverschmelzung personales menschliches Leben vorhanden ist. Dabei wird für das Phänomen der Zwillingsbildung — daß die anfängliche Zygote sich in zwei Zygoten teilt — die einleuchtende Erklärung geboten, daß die zweite bereits eine „Vermehrung“ der anfänglichen bedeutet. Die Annahme, daß zunächst nur „artspezifisches“ menschliches Leben existiert, wie etwa F. Böckle gemeint hatte, würde sich damit als unnötig erweisen; es kann aus gutem Grund von Anfang an mit „individualspezifischem“ Leben gerechnet werden (117 f.).

Im 2. Teil der Studie (160–293) geht es sodann um die Thematik der In-Vitro-Befruchtung. Dabei werden insbesondere die Fragen zur Erzeugung und Behandlung von Embryonen umfassend erörtert. In der Konsequenz der vorausgehenden grundsätzlichen Erwägungen, aber auch unter Beachtung der medizinischen Daten — die immer noch eine hohe Verlustrate von Embryonen belegen — werden alle derzeit versuchten Verfahren als ethisch nicht vertretbar beurteilt. Eine Bestätigung dieser Position bringt der Schluß der Arbeit (294–300) mit der Feststellung, daß die In-Vitro-Befruchtung die Möglichkeit zu gentechnischen Eingriffen in die Keimzellen des Menschen bietet und damit das Tor zur Manipulation der Erbsubstanz öffnet.

Die Studie ist reich dokumentiert, die eigenen Urteile werden plausibel begründet, Sprache und Darstellung sind auch für medizinische Laien leicht verständlich. Ein Vorzug der Arbeit ist ferner, daß auch zu Einzelaspekten manche wertvollen Informationen geboten werden, wie etwa zur Problematik der Hirntod-Definition (131–144), über Lücken im neuen Embryonenschutzgesetz (200–205) oder zur gegenwärtigen Rechtslage in außerdeutschen Staaten (205–240). In einem ungewöhnlichen Umfang ist auch anderssprachige, vor allem angelsächsische Literatur verwendet. Mit etwa 90 Seiten erscheint das Literaturverzeichnis insgesamt jedoch ein wenig abundant. Im Text findet sich wenigstens einmal eine fast wortgleiche Wiederholung (vgl. 161 f. mit 195 f.). Die Zitationsweise in den Anmerkungen ist etwas ungewöhnlich. An seiner Position läßt der Verfasser keinen Zweifel. Sie kommt in jeder Bewertung klar zum Ausdruck und ist leicht auf die Formel zu bringen: Das Fragezeichen hinter dem Titel muß fort, Verfahren der Retortenerzeugung sind ethisch nicht zu billigen.

Helmut Weber, Trier

EBNER, Martin: Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß. Herders Biblische Studien, Band 15. Freiburg: Herder Verlag 1998. XII und 483 Seiten, Leinen, 108,- DM.

Diese Würzburger Habilitationsschrift untersucht anhand ausgewählter Weisheitslogien der synoptischen Überlieferung die Eigenart der Weisheitssprüche Jesu und ihre christliche Rezeption. Sie ist vorwiegend traditionsgeschichtlich ausgerichtet und geht methodisch einwandfrei vor. Störend ist der journalistische Stil. Die Bedenken stellen sich immer da ein, wo aus einem mehrdeutigen oder beschränkten Quellenbefund weitreichende Schlüsse gezogen werden oder an die Stelle eines ehrlichen „Das müssen wir offen lassen“ unwahrscheinliche Spekulationen treten. Dies ist leider oft der Fall, und es zeigt

sich, daß die Spekulationen von ganz bestimmten Prämissen geleitet sind, über die sich der Autor offenbar zu wenig Rechenschaft gegeben hat. Sonst hätte er auch nicht so leichter Hand wissenschaftliche Konsense beiseite schieben können. Er geht z. B. ohne gründliche Diskussion davon aus, daß Jesus die Gottesherrschaft nicht eschatologisch, sondern rein präsentisch verstanden hat. (In dieser wie in mancher anderen Hinsicht erinnert sein Jesus frappierend an den J. D. Crossans.) Seiner Ansicht nach waren Jesu Weisheitsworte, auch wenn sie sehr grundsätzlich klingen, ursprünglich durchaus nicht so gemeint, sondern situativ bedingte Sprüche, mit denen ihr Sprecher „brenzlige Situationen zu bewältigen“ (S. 395) und anfechtbare Verhaltensweisen zu verteidigen suchte, Verhaltensweisen, zu denen er vor allem aufgrund seiner Wanderexistenz gezwungen war. So erklärt sich das Wort vom Sabbat, der um des Menschen willen da ist (Mk 2, 27), oder das Wort über Rein und Unrein (Mk 7, 15) (vgl. S. 179. 245–248). Mit letzterem verteidigt Jesus nur seine Tischgemeinschaft mit Zöllnern, auf die er immer wieder angewiesen war. Die Gültigkeit der Tora ist mit solchen Worten in keiner Weise in Frage gestellt. Auf die gern in Anspruch genommene materielle Unterstützung durch die Zöllner zielt auch Jesu Wort von den Feigen, die man nicht von Dornen erntet (Lk 6, 44): Da die Zöllner ihn unterstützen, können sie so schlecht doch nicht sein (S. 288 f.). Auch die provozierenden Logien der Bergpredigt über den Zorn, den begehrliehen Blick und die Entlassung der Frau (Mt 5, 21 f. 27 f. 32) sind nicht prinzipiell gemeint: „Es handelt sich um vorsorgende, vor schädlichen Auswirkungen warnende Orientierungshilfen, die sich auf juristisch nicht faßbare Tatbestände beziehen“ (S. 411). Das Gebot der Feindesliebe (Lk 6, 27–36) ist ein kluger Rat für Wanderradikale, der natürlich für den Ausgang nicht garantiert (S. 427).

Jesus ist nach Ansicht des Verfassers also ein „toratreuer Jude“; am gesetzeskritischen Bild Jesu ist allein die markinische Tradition schuld (S. 412). Er vergibt zwar Sünden und greift damit in die Privilegien der Priester ein, aber „die vom Systemträger Tempel vorgegebenen Verhaltensmuster greift Jesus nirgends aktiv oder provokativ an“ (S. 414). Er „behält die alten Denkmuster bei“ (S. 415) und dennoch hat seine Weisheit „subversive Züge“ (S. 419). Diese Spannung erklärt sich durch die rein präsentische Konzeption der Gottesherrschaft, zu der Jesus nach der Vision vom Satanssturz (Lk 10, 18) gelangte (S. 422). Nach dieser Konzeption greift die Gottesherrschaft „unter den normalen Bedingungen des Alltags“ um sich (S. 419). Der Spruch von der Lampe, die auf den Leuchter gehört (Mk 4, 21), richtet sich gegen „eine elitäre Privilegienmentalität“ im Jüngerkreis; Jesus will „die Vorteile der Gottesherrschaft optimal zur Geltung bringen“, damit auch andere von ihrer Lebensordnung „profitieren“ können (S. 75 f.).

Diese jesuanische Weisheit hat die christliche Überlieferung durch „die apokalyptische Katastrophentheorie“ (S. 429), die Neuschöpfung von „Jesus“logien und andere redaktionelle Mittel „transformiert“ (S. 426–430). Schon die frühesten Aktualisierungen „brechen“ den jesuanischen Sprichwörtern „die Spitze“ (S. 344), machen ihn zum „maßgeblichen Idol“ (S. 376) und „porträtieren“ ihn „als Maßstab für die eigene Zukunft“ (S. 384). So wird aus der „subversiven Weisheit“ des Wandercharismatikers die „bürgerliche Weisheit“ der christlichen Gemeinden (S. 430). Das Buch schließt konsequent mit der Frage: „Wo ist unter den Nachfolgerinnen und Nachfolgern die situative Weisheit jenes Wanderpredigers aus Nazaret geblieben, die alles offen ließ, auf Plausibilität setzte – und ansonsten optimistisch mit Gottes Verlässlichkeit und Großzügigkeit rechnete?“ (S. 430)

Dieses Werk scheint mir symptomatisch für die gegenwärtige Situation der exegetischen Forschung: Konsense schwinden dahin oder werden mit leichter Hand beiseite geschoben; die Hypothesenfreudigkeit nimmt zu, und die Fähigkeit, historisch Wahrscheinliches von Unwahrscheinlichem zu unterscheiden, nimmt rapide ab. Unter diesen Umständen wird ein wissenschaftlicher Diskurs, der auf das ebenso hohe wie verletzte

Gut der geschichtlichen Wahrheit aus ist, immer schwieriger oder fast unmöglich. Vielleicht darf man an dieser Stelle an die Einsichten eines großen Historikers erinnern: H.-J. Marrou, *Über die historische Erkenntnis*, München 1973 (frz. Paris 1954). Oder gehören auch sie zum alten Eisen?

Marius Reiser, Mainz

EVERTZ, Wilfried: Seelsorge im Erzbistum Köln zwischen Aufklärung und Restauration 1825–1835. Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Band 20. Köln: Böhlau Verlag 1993, XII und 359 Seiten, geb., 88,- DM.

Noch immer tut die Erforschung des konkreten kirchlichen Lebens und der seelsorglichen Bemühungen not. Dies gilt vor allem für die Ebenen von Pfarrei und Dekanat. Daher darf eine Studie wie die vorliegende von vorneherein besondere Aufmerksamkeit beanspruchen. Sie unternimmt es nämlich, Stand und Entwicklung des kirchlichen Lebens in einer für die rheinische Kirchengeschichte zentralen Umbruchphase ebenso aufzuzeigen wie die Seelsorgekonzepte, mit denen der örtliche Klerus und besonders der neue Kölner Erzbischof Graf Spiegel (1764–1835) das religiöse Leben in den Gemeinden beeinflussen und gegebenenfalls verändern wollten.

Diese grundsätzliche Ausrichtung spiegelt sich im Aufbau und im methodischen Vorgehen der Studie exakt wieder. Sie basiert hauptsächlich auf der Auswertung der Visitationsprotokolle und Dekanatsaufzeichnungen von fünf Dekanaten, die nach der Überzeugung des Verfassers als repräsentativ für die 689 Pfarreien des Erzbistums gelten können. Um die für den Untersuchungszeitraum typische intensive Einflußnahme der staatlichen Behörden auf das kirchliche Leben ebenfalls in den Blick zu bekommen, wurden sinnvollerweise auch einschlägige Aktenüberlieferungen staatlicher Behörden ergänzend berücksichtigt. Zu diesem methodischen Vorgehen gibt es angesichts der Fragestellung und der Quellenlage keine Alternative. Man hätte sich lediglich wünschen können, daß der Verfasser die bekannten Grenzen bei der Auswertung des unentbehrlichen, erwiesenermaßen aber nicht ganz unproblematischen Quellentyps „Visitationsprotokoll“ stärker reflektiert.

Nach einer Einleitung, die die wichtigsten Fakten zur Neuorganisation des Erzbistums Köln nach seiner Wiedererrichtung durch das Breve „De salute animarum“ von 1821 bietet (S. 1–20), wendet sich der 1. Teil „Neue(n) Strukturen in der Seelsorge“ zu (S. 21–64). Er behandelt unter dieser Rubrik die Errichtung des Landdechantenamtes, die neu aufgenommenen jährlichen Visitationen und die Dekanatsversammlungen des Klerus. Der 2. Teil geht auf die „gesellschaftlichen Vorgegebenheiten aus der Sicht des Seelsorgeklerus“ ein (S. 65–110). Er zeichnet aus dessen Perspektiven das Bild einer noch weitgehend traditionsverhafteten Bevölkerung, die religiös-kirchliches Verhalten weithin als unhinterfragte Alltagsrealität praktizierte. Zugleich vermittelt dieser Teil einen Eindruck von der beginnenden Erosion eben dieser selbstverständlichen alltäglichen Religiosität in zwei unterschiedlichen gesellschaftlichen Lagern: dem gehobenen Bürgertum der rheinischen Städte und der untersten Gesellschaftsschicht. Beide Gruppen und ihr religiös unkonventionelles Verhalten irritierten den überwiegend aus kleinbürgerlichen oder bauerlichen Verhältnissen stammenden Klerus, so daß er in der von E. untersuchten Periode noch außer Stande war, diesen Herausforderungen und besonders dem sich entwickelnden massenhaften Pauperismus in der Seelsorge adäquat zu begegnen. Der umfangreichste 3. Teil widmet sich „Neuansätze(n) im Bereich von Gottesdienst und Liturgie“ (S. 111–257). E. beschäftigt sich hier eingehend mit der spannungsreichen Auseinandersetzung von Erzbischof und Seelsorgeklerus mit weiten Bereichen der sogenannten Volksfrömmigkeit, namentlich den Bruderschaften, den Prozessionen und Wallfahrten und mit der „Sorge um eine würdige und zugleich verständigere Liturgie“. Es gelingt ihm dabei gut, die gerade im Bereich der Volksfrömmigkeit deutlich vorhandene Verschränkung von kirchlichem und staatlichem Vorgehen herauszuarbeiten und neben Gemeinsamkeiten auch

durchaus vorhandene Unterschiede in Motivation und Zielsetzung der kirchlichen und staatlichen Akteure aufzuzeigen. Nicht minder deutlich vermag Evertz zu zeigen, wie in diesen Fragen der Klerus selbst geteilter Meinung war und in welch hohem Maße die genannten traditionellen Artikulationsformen katholischer Frömmigkeit bei der Mehrheit der katholischen Bevölkerung akzeptiert waren. Der 4. und letzte Teil der Bonner Dissertation von E. greift das für die Reformbemühungen Erzbischof Spiegels nicht minder zentrale Feld von „Predigt und Katechese als Glaubenschule“ auf (S. 259–337). Ihnen wandten Erzbischof Spiegel und die reformorientierten Kreise im Klerus besondere Aufmerksamkeit zu, ging es ihnen doch um eine innerlich vertiefte, stärker rational geprägte und auf solidem Wissen ruhende Glaubenshaltung im Volk, das aber auf dem Weg über Predigt und Katechese auch gegenüber dem „Zeitgeist“ immunisiert werden sollte. Im weiten Feld von Predigt und Katechese war die Kluft zwischen Realität und angestrebtem Ideal jedoch beträchtlich.

Mit Es. Untersuchung vervollständigt sich unsere Kenntnis der rheinischen Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte im 19. Jahrhundert in nicht unerheblicher Weise. Sicher bleibt auch für die kurze Ära Spiegel noch einiges zu tun, zumal die obrigkeitliche Perspektive, unter der E. sich, geleitet von seinem Quellenkorpus, der Thematik annähert, der Ergänzung durch die weit schwieriger zu fassende Perspektive des „einfachen Kirchenvolkes“ bedürfte. Das konnte und wollte E. in bewußter und kluger Selbstbeschränkung nicht auch noch unternehmen. Seine Aufgabenstellung hat E. voll und ganz erfüllt, so daß seine differenzierte Bearbeitung der Seelsorgesituation zwischen 1925 und 1935 uneingeschränkt Lob und Anerkennung verdient. Es wäre zu wünschen, daß weitere ähnlich angelegte Studien das Gesamtbild vertiefen.

Bernhard Schneider, Trier

FREY, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Bd. I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (WUNT 96). Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1997. XX, 551 Seiten, Ln. 188,- DM.

Die Kiste mit dem Handwerkszeug des historisch-kritisch arbeitenden Exegeten erweist sich nicht selten als Trickkiste, wenn man sieht, was die schneidige Schere der Literarkritik, das unerschöpfliche Füllhorn der religionsgeschichtlichen Parallelen und der schillernen Zauberstab der Hermeneutik schon alles aus den biblischen Texten „herausgeholt“ hat. Die Kühnheit allegorischer Spekulationen der Väter wirkt harmlos neben den phantastischen Konstrukten, die sich seit der Zeit der Aufklärung als historische Forschung ausgeben. Beispiele dafür bietet die angezeigte kritische Forschungsgeschichte zur Genüge. Sie ist einem zentralen Thema neutestamentlicher Theologie gewidmet, und da jeder besprochene Entwurf oder Deutungsversuch der johanneischen Eschatologie und ihrer Genese in seinem geistesgeschichtlichen Kontext und im Horizont seiner theologischen und exegetischen Prämissen dargestellt wird, bietet das vorliegende Werk ein Stück Exegese- und Theologiegeschichte, die über die engere Thematik hinaus von paradigmatischer Bedeutung ist. Das Werk ist zudem lesbar und klar geschrieben; die Kritik bleibt stets sachlich und läßt gute Einsichten gelten. Für eine Dissertation zeigt der Verfasser ungewöhnliche Kenntnisse und Sicherheit im Urteil. Der letzte Teil zur sprachlich-stilistischen Untersuchung des 4. Evangeliums sprengt allerdings den Rahmen einer Forschungsgeschichte zur Eschatologie, so erfreulich er an sich ist.

Die ersten Kapitel des Werks machen verständlich, warum das Johannesevangelium in der Aufklärung und im deutschen Idealismus so beliebt war. Hier glaubte man das geistig-innerliche, von Apokalyptik freie, allgemeingültige Christentum der Offenbarung zu finden; was dieser Auffassung im Text entgegenstand, wurde kühn übersehen oder umgedeutet. Die im 19. Jahrhundert erkennbaren Tendenzen, vor allem die Herstellung eines von störenden Elementen „gereinigten“ Evangeliums, setzt sich dann im 20. Jahrhundert

mit verfeinertem Instrumentarium fort (S. 50. 66). Besonders mit Hilfe der Literarkritik versuchte man sich einen Text zu schaffen, in dem alle Aussagen einer futurischen Eschatologie eliminiert waren. Diese schrieb man gern einem tumben kirchlichen Redaktor zu, der das Werk des genialen Autors durch ungeschickte Zusätze für die Rechtgläubigen akzeptabel machen wollte. Diese Hypothese sagt mehr über das aktuelle Kirchenbild ihrer Verfechter aus als über historische und literarische Gegebenheiten des interpretierten Textes (vgl. S. 354f). Der literarkritische Übereifer geriet in Aporien (vgl. S. 294–297). So folgte ihm in den 70er Jahren eine Zuwendung zum „Endtext“. Dieser wird jetzt mit Hilfe von textlinguistischen Methoden bearbeitet, deren Erträge aber „häufig dem z. T. immensen theoretischen Aufwand nicht korrespondieren“ (S. 308).

Auch die Ergebnisse aus den Versuchen, den geistes- und religionsgeschichtlichen Hintergrund des Evangeliums und seiner Eschatologie zu bestimmen, sind enttäuschend. Der antignostische Evangelist R. Bultmanns (u.a.) ist ebenso unglaublich wie der gnostische E. Käsemanns (u.a.). Daß er gnostische Quellen bearbeitet hat, ist so lange unwahrscheinlich, bis irgendeine gnostische Schrift (oder ihr Gehalt) als vorchristlich erwiesen ist. Trotzdem hat der „gnostische Erlösermythos“, der dem Evangelisten als Vorbild gedient haben soll, ein zähes Leben bewiesen; selbst R. Schnackenburg konnte sich nicht von ihm lösen. Hier zeigt sich „der Schatten Bultmanns noch in voller Größe“ (S. 243). Im übrigen war für Bultmann bekanntlich Heidegger das, was für F.Ch. Baur Hegel war. Dennoch bleibt seine existentielle Interpretation in vieler Hinsicht vorbildlich (vgl. S. 202f). Bultmann *hatte* eine Theologie und gab sich Rechenschaft darüber. Das ist mehr als man von vielen Exegeten sagen kann.

Wie sehr Vorurteile der Wahrnehmung schlichter Aussagen eines Textes bis heute im Weg stehen können, zeigt die Auslegung von Joh 14, 3 (vgl. Register s.v.). Hier redet der johanneische Jesus offensichtlich von Tod, Auferstehung und Parusie. Da aber nach allgemeiner Überzeugung für den 4. Evangelisten Ostern, Pfingsten und Parusie zusammenfallen, geht man seit Bultmann häufig davon aus, daß Jesus hier von seinem Kommen in der Todesstunde der Jünger redet, um sie zu sich zu nehmen. Dabei ist es offenbar niemandem aufgefallen, daß damit eine Vorstellung in den Text eingetragen wird, die kaum vor dem Mittelalter denkbar war. Andere Deutungen, die an dieser Stelle von einer Umbiegung traditioneller Vorstellungen durch den Evangelisten ausgehen, sind noch abenteuerlicher.

Das Problem, wie man die doppelte Reihe von futurischen und präsentischen Aussagen im 4. Evangelium deuten soll, ist immer noch ungelöst. M.E. ist eine Lösung weder auf historischem noch auf literarkritischem oder gruppensoziologischem Weg durch „Verteilung“ zu finden, sondern allein durch eine systematisch-theologische Interpretation, die das spannungsvolle (oder paradoxe) Nebeneinander als notwendige Zuordnung begreift. Das Heil künftiger Forschung kann also nicht nur in verstärkter philologischer Arbeit liegen, für die der Verfasser im Schlußsatz – zu Recht – plädiert (S. 470); ihr muß die theologische Durchdringung folgen.

Marius Reiser, Mainz

GRESHAKE, Gisbert: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag 1997, 568 Seiten, geb., 68,- DM.

Greshake zitiert Karl Rahner auf der ersten Seite seines mächtigen Werkes, er zitiert ihn auch auf der letzten Seite (556). Das ist kein Hinweis darauf, daß Gr. treu den Spuren Rahners folgen würde. Es ist aber – gewollt oder nicht – ein Zeichen dafür, daß die Auseinandersetzung mit ihm eine wichtige Rolle spielt. Von dieser Auseinandersetzung her fällt Licht auf das zentrale Anliegen des Verfassers: eine – wie er sich ausdrückt – „communale Trinitätstheologie“ (47) zu rechtfertigen und auch weitgehend auszuarbeiten. Das Buch enthält ein sehr ausführliches Kapitel, in dem an repräsentativen Beispielen nicht nur die Entwicklung der Trinitätstheologie beleuchtet, sondern auch ihre entscheidenden

Probleme ausgearbeitet werden (47–218). In diesem Überblick ist ein Abschnitt (141–147) Karl Rahner gewidmet. Dieser betont: „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt“ (143). Für die Stellungnahme Gr.'s entscheidender ist die andere These, bei der „der neuzeitliche Personenbegriff mit seinen Wesenskomponenten“ ins Spiel kommt: „Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung“: „Wenn das neuzeitliche Verständnis von Person auf die trinitarische Unterschiedenheit in Gott angewandt wird, führt dies geradezu zwangsläufig zu tritheistischen Mißverständnissen“ (143). Kritisch stellt Gr. fest, daß „bei Rahner ein ‚Hiatus‘ (entsteht) zwischen heilsgeschichtlich trinitarischer Erfahrung, die dezidiert personal ist... auf der einen Seite und den innertrinitarischen Gegebenheiten, denen alles Personale (im Sinne des Dialogisch-Communalen) abgesprochen (werde), auf der anderen Seite“ (145). Er ist sich bewußt, wie sehr er sich hiermit kritisch zu einer Reihe von anderen Konzeptionen der Gegenwart stellt, so der von P. Schoonenberg, W. Simonis, H. Küng, W. Kasper (146 f.). Aber nicht nur das. Er weiß auch, daß er mit seiner communalen Sicht der auf Augustinus zurückgehenden Tradition Einseitigkeit bescheinigt (97 ff. u. ö.). Der Sache nach geht es besonders um die Frage, ob der ewige Logos schon vor der Inkarnation in einem dialogischen Verhältnis zu Gott Vater stand. Gr. bejaht das. Daher nimmt er auch zu B. Studer eine kritische Stellung ein. Studer unterstreiche, „daß durch die augustinische Identifizierung von persona mit dem Ich ‚eine revolutionäre Neuerung in der Geschichte der abendländischen Philosophie eingeführt‘ (sei). Dann aber fügt er an – zu Unrecht! ... –, daß persona als Ich verstanden besser dem *einen* Gott entspricht, da es in der Gottheit nur ein Ich gibt. Eben dies ist zu bezweifeln!“ (60, Anm. 30). Gr. hat über diesen Punkt ausführlicher noch in dem Abschnitt über die Trinitätstheologie des Thomas von Aquin gehandelt (121 f.). Er nimmt für sich in Anspruch, als erster ein „communales“ Verständnis der Trinität darzulegen. Deutlich weist er auf H. U. v. Balthasar hin. Dieser hat in folgender Weise Bedeutung für die Ausführungen Gr.'s. Erstens durch sein Werk über die Trinitätslehre Richard's von St. Viktor (Ders., [Hrsg.], Richard von Sankt-Victor, Die Dreieinigkeit, Einsiedeln 1980). Richard beachte, ausgehend von einer eigenen Persondefinition die „Ursprungsbeziehungen“ in Gott. Vor allem aber dies, daß Gott Verwirklichung der höchsten Liebe ist. Zu solcher Verwirklichung gehöre außer zwei Liebenden ein Dritter, der „condilectus“ (106). So zeige sich Gott als diligens, dilectus und condilectus (107). In Augustinus und Richard stehen – so Greshake – „zwei Pole trinitarischen Denkens vor uns, denen es jeweils um die rechte Verhältnisbestimmung von Einheit und Dreiheit, von Identität und Differenz geht.“ Im Zusammenhang mit seiner Darlegung über Richard von St. Viktor erinnert Gr. „an das allgemein geltende Wort H. U. v. Balthasars ... , wonach man ‚über eine Konvergenz zweier weltlich nicht integrierbarer Trinitätsbilder, die gemeinsam emporweisen, nicht hinauskommen kann. Das interpersonale Modell kann die substantielle Einheit Gottes nicht erreichen, das innerpersonale Modell das reale und bleibende Gegenüber der Hypostasen in Gott nicht darstellen““. (In Anm.: v. Balthasar, Theologik, Bd. 2, 35) (110). Es wird hinzugefügt, daß von einer „Aporie“ die Rede sei. In früherem Zusammenhang (73), wo Gr. auf dieselbe Stelle der Theologik verweist, hat er die Position v. Balthasar's mit Fragezeichen versehen: „Wie aber ist von Einheit und Vielheit in Gott so zu denken und zu reden, daß eines nicht unter dem Übergewicht des anderen steht? Oder gilt das Wort v. Balthasars, daß jede Rede über die immanente Trinität ‚nie anders reden [kann] als in zwei *gegenläufigen* Sätzen, die sich zu keiner Einheit zusammenschließen?“ (In Anm.: Vgl. v. Balthasar, Theologik, Bd. 2, 123). Solche Gegenläufigkeit könne „weiterhin auch in einer Gegenläufigkeit der trinitarischen *Erfahrung* gründen“. Ausdrücklich werden sodann Augustinus und Richard v. St. Viktor gegenübergestellt (ebd.).

Wichtig ist, daß Gr. die Stellungnahme v. Balthasars übersteigen will. Er bleibt nicht bei der Aporie zweier gegenläufiger Sätze stehen. Vielmehr glaubt er, im Unterschied zum Hauptstrang der theologischen Tradition seit Augustinus, das „Paradigma“ der Commu-

nio „als das im geschöpflichen Bereich zutreffendste . . . zum Verstehen des trinitarischen Lebens Gottes“ bezeichnen zu dürfen. Es könne „den zentralen Schlüsselbegriff des Glaubens und der Theologie abgeben“ (178). So ergibt sich die Frage, wer recht hat: Greshake oder v. Balthasar. Ist der „communiale Ansatz“ Greshakes ein möglicher Ansatz neben dem augustinischen, oder ist er der entscheidend bessere? Die Bedeutung einer solchen Überprüfung ergibt sich nicht zuletzt aus dem, was Gr. im zweiten und dritten Hauptteil seines Werkes darlegt: „Trinität als Mitte und Verstehensschlüssel des christlichen Glaubens“ und „Problemknoten der Wirklichkeit im Licht des trinitarischen Glaubens“. In der Sicht Greshakes schlägt dabei immer wieder das Thema „Communalität“ durch (z. B. S. 248). Wenn dagegen der Leitgedanke der Trinitätstheologie möglicherweise eher aporetisch zu formulieren wäre (vgl. v. Balthasar), ergäben sich für die großen und weitläufigen Themenkreise, die Gr. behandelt (Evolution, Erlösung, Ekklesiologie, Gesellschaft u. a.), (auch) andere Akzentsetzungen.

In vorbildlicher Sorgfalt stellt Gr. theologische Konzeptionen verschiedener Jahrhunderte dar. Im Blick auf Richard v. St. Viktor stellt er die Frage, ob Augustins Trinitätstheologie Engführung oder epochale Entdeckung sei (95), und über Richards Lehre selbst sagt er, „daß in (seiner) ‚Entdeckung der Liebe‘ die lange Entwicklung der spezifisch christlichen Gemeinschafts- = Kirchnerfahrung (kulminierte)“ (108).

Gr. beurteilt die Theologie über Gott den Einen und die Einheit Gottes sehr kritisch. Das europäische Denken habe „bis hin zu Hegel und seinen Folgen“ praktisch immer „unter der Vorherrschaft des ‚Einen‘“ gestanden (443). In bezug auf dieses von Gr. recht differenziert behandelte Thema bleibt folgendes zu prüfen. Erstens, welche Bedeutung hat die Verkündigung der Einheit Gottes vom Ursprung des Christentums her und dann auch weiterhin in Wahrheit? Gr. hat die Frage nach dem Ursprünglichen ausdrücklich (vgl. S. 48) (und nur insofern sauber) ausgeklammert. Zweitens, was die Reflexionen über Einheit im Mittelalter betrifft, wäre doch zu erwägen, wie der Gedanke des Universale hier ergänzend und modifizierend entfaltet worden ist.

Der Verfasser verdient volle Anerkennung für die Gründlichkeit und den weitausholenden Umfang seiner Literaturverarbeitung und seines großen Bemühens, der Theologiegeschichte gerecht zu werden. Lob verdient nicht zuletzt seine Auseinandersetzung mit der Theologie Rahners, die ebenso fair wie notwendig ist. Reinhold Weier, Trier

HOTZE, Gerhard: Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie (Neutestamentliche Abhandlungen NF 33). Verlag Aschendorff. Münster 1997, 380 S.

Albert Schweitzer hat Paulus „den Schutzheiligen des Denkens im Christentum“ genannt. Daß er diesen Ehrentitel wirklich verdient, zeigt auf ihre Art die bei K. Kertelge in Münster angefertigte Dissertation. Schon durch die Thematik hebt sie sich aus dem Strom der üblichen exegetischen Untersuchungen heraus. Diese sind heutzutage gewöhnlich historisch oder literaturwissenschaftlich ausgerichtet und behandeln Themen oder Texte. Das Erfassen und Beschreiben einer Denkform dagegen verlangt die Verbindung von systematischem Denken mit sorgfältiger Exegese, wie sie hier in vorbildlicher Weise vorgeführt wird. So liegt hier ein schönes Beispiel für eine historisch-kritisch fundierte *theologische* Exegese vor.

Der Verfasser gibt zunächst einen Überblick über die Forschungsgeschichte (S. 2–23) und beginnt die Untersuchung dann mit einer sorgfältigen Klärung des Begriffs „Paradox“ (S. 25–36). Er definiert ein Paradox im weitesten Sinn als „Phänomen, das dem landläufigen Vorverständnis von einer Sache widerspricht“ (S. 26). Die Formulierung eines entsprechenden Phänomens hat als rhetorische Funktion einen Verfremdungseffekt. Der im logischen Paradox enthaltene Widerspruch kann unterschiedlich ausgeprägt sein,

darf jedoch nicht kontradiktorisch sein, da sich sonst eine Absurdität ergäbe, das berühmte hölzerne Eisen. Das Unvereinbare, das im Paradox vereinigt wird (Schon – Noch nicht, Tod – Leben, Geist – Fleisch), muß sich als nur *vermeintlich* Unvereinbares herausstellen. Der Begriffsklärung folgt ein Überblick über rhetorische Formen des Paradoxen (S. 36–45) und Beispiele paradoxen Denkens in der pagan-philosophischen und biblischen Tradition (S. 45–69). Das Alte Testament bietet nur wenige Beispiele (vor allem Koh, Jjob, Jes 53). Im Neuen Testament verbindet die Vorliebe für Paradoxien Jesus, Johannes und Paulus.

Der Paulus gewidmete Teil beginnt mit einem sachlich geordneten Überblick über rhetorische und theologische Paradoxien (S. 72–138). Der größte Teil des Buches ist dann Textauslegungen gewidmet (S. 138–340). Die meisten Texte sind dem 2. Korintherbrief entnommen (1, 3–11; 4, 7–12; 6, 8–10; 11, 21b–12, 10); dazu kommen 1 Kor 4, 9–13 und Phil 3, 7–11. Schlußüberlegungen, eine Ergebniszusammenfassung, Literaturverzeichnis, Autoren- und Sachregister runden die Arbeit ab.

Die Exegese verfolgt insbesondere den Gedankengang und die Logik der ausgewählten Abschnitte, unter Berücksichtigung der jeweiligen kommunikativen Situation. Dem Verfasser gelingt es überzeugend, die Tiefenstruktur des paulinischen Denkens freizulegen und eine gewisse Systematik und Folgerichtigkeit darin aufzuzeigen. Er stellt fest, daß die Denkform des Paradoxen in ihren verschiedenen Ausprägungen immer dort auftritt, wo Offenbarung (Gott, Kerygma) und Welt aufeinandertreffen. Ihr zugespitzter Ausdruck ist die Kreuzestheologie „Kern des paulinischen Evangeliums ist das Kerygma von Tod und Auferstehung Christi. An dem Doppelcharakter dieses Kerygmas – Kreuz und Ostern, Tod und Leben – lassen sich zwei Grundtypen paulinischer Paradoxalität festmachen: die Verneinung aller ‚fleischlichen‘ Wirklichkeit des ‚alten Äons‘ durch das Kreuz und die transzendente Überbietung dieser Todeswirklichkeit durch das eschatologisch neue Leben“ (S. 344). Auch hinter dem Ruhm der Schwachheit (2 Kor 12, 9f) steht „keine eindimensionale ‚Umwertung‘, sondern eine *paradoxe Transzendierung* der irdischen Wertmaßstäbe“ (S. 227). Als Sitz im Leben der Paradoxien erweist sich die durch Leiden geprägte apostolische Existenz, die aber paradigmatisch für die christliche Existenz schlechthin ist. In ihr wirkt sich die Dialektik von Tod und Leben Christi aus, wobei das Leben die Oberhand behält. Immer wieder zeigt sich der Vorzug der Paradoxalität als Denkform, deren Wesen darin besteht, „einen scheinbaren Widerspruch bewußt auszuhalten“; so wahr ist sie „den Geltungsanspruch *beider* Seiten, den der vorfindlichen Realität und der Glaubenswirklichkeit, ohne eine davon zu opfern“ (S. 343).

Diese Denkform sieht der Verfasser traditionell als Domäne des Protestantismus (vgl. z. B. S. Kierkegaard, K. Barth, R. Bultmann); auf katholischer Seite weist er auf H. U. von Balthasar hin (S. 347–349). In diesem Zusammenhang sei an einen „Laientheologen“ erinnert, der diese Denkform in seinem umfangreichen literarischen Werk mit besonderer Liebe und Kunst gepflegt hat: G. K. Chesterton, in Deutschland leider fast nur als Autor der Father Brown-Krimis bekannt. Seine geistreiche Einführung in den christlichen Glauben „Orthodoxy“ enthält auch ein glänzendes Kapitel über „The Paradoxes of Christianity“. Chesterton begreift das Christentum als ein einziges „übermenschliches Paradox“, das in Theologie, Anthropologie und Ethik immer wieder den Geltungsanspruch scheinbar gegensätzlicher Seiten und Kräfte in spannungsvoller Einheit wahr. Dies ist, wie mir scheint, eine durchaus paulinische und ausgesprochen „katholische“, d. h. umfassende Sicht der Dinge. Es wäre sehr zu wünschen, daß die ausgezeichnete Untersuchung der Paradoxien bei Paulus auch das Gespräch zwischen Exegese und Dogmatik (bzw. Systematik) neu belebt. Die Denkform des Paradoxen hat sich in der Christologie als hilfreich erwiesen. Ihre eigentliche Fruchtbarkeit ist aber vielleicht erst noch zu entdecken.

Marius Reiser, Mainz

KOCH, Kurt, Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung, Freiburg 1993, 158 Seiten, Paperback, 28,- DM.

Dieses Buch des Luzerner Professors für Dogmatik und Liturgie legt Gedanken zur Diagnose und Therapie der gegenwärtigen Tradierungskrise des christlichen Glaubens in Europa vor. In einem „Prolog“ erinnert er daran, daß das Christentum heute nur ein Teilsystem unter vielen anderen darstellt. Er spricht von einer „universalen Diaspora“. Die Reaktion der Kirche darauf sei der Rückzug in das eigene Haus. Während das II. Vatikanische Konzil noch eine triumphale Besinnung der Kirche auf sich selbst versucht habe, stehe heute meist eine larmoyante, masochistische Fixierung auf innerkirchliche Probleme im Vordergrund. Dagegen möchte der Autor eine Weckung und Förderung von Glaube, Hoffnung und Liebe, der Urkräfte des Christentums, setzen.

Der erste Teil befaßt sich mit Vollzugsformen und Methoden der Glaubensstradierung. Statt sich gegen die sogenannte „Säkularisierung“ zu wenden, empfiehlt der Verfasser der Kirche eine „missionarische Option“. Säkularisierung ist für ihn ein wenig hilfreicher Begriff; denn es handele sich eher um Entkirchlichung als um Entchristlichung. Die geistig-geistlichen Güter des Christentums (zum Beispiel Freiheit, Würde der Person, Schutz des beschädigten Menschseins u.a.) hätten gleichsam weltliche Gestalt angenommen. Statt von säkularisierter Gesellschaft spricht der Autor von einer „diffus-religiösen Postmoderne“ mit Aberglauben und Götzendienst im Sinne moderner Manipulation des Gottesbildes und von einem Trend zur „Religion am Christentum vorbei“ angesichts eines geistigen Vakuums in den christlichen Kirchen, denen nur noch Aufgaben in der Privatsphäre („Kompensation“ in der Freizeit und „Lebenskontingenzbewältigung“) zugestanden würden. Auch den Begriff der „Neu-Evangelisierung“, der als „Stopfgang“ oder „weißer Schimmel“ zum unfruchtbaren Streitwort zwischen polarisierenden Richtungen in der Kirche geworden sei, unterzieht der Verfasser einer kritischen Betrachtung: Nicht fundamentalistische, kirchenpolitische Rückeroberung, sondern freiheitliche Proklamation des Evangeliums, nicht Dementierung des II. Vatikanischen Konzils, sondern Inkulturation, nicht konfessionalistisches, sondern ökumenisches Engagement entsprächen dem Auftrag des Evangeliums. Sorgfältig begründet der Verfasser Glaubensvermittlung als einen spirituell-geistlichen Vorgang, dem es nicht um dogmatische und moralische Indoktrination gehe, sondern um eine „Mystagogie“ der Menschen in ihr eigenes Lebensgeheimnis, das in der Liebesgeschichte besteht, die Gott selbst mit jedem Menschen führt. Nicht Aufdringlichkeit, sondern eine Form von Arkandisziplin als ehrfürchtiger Schutz des Glaubensgeheimnisses fördere recht verstandene Apologie.

Ein zweiter Teil des Buches diagnostiziert zunächst den Notstand der heutigen Gesellschaft: zerfließender Wertpluralismus, Gleichgültigkeit der Werte, Leistung als Höchstwert und Notstand der Leistungsfähigkeit, Mangel an fraulichen Werten, Privatisierung der Werte, Immunität der technisierten Gesellschaft gegenüber ethischen Werten, Warenbeziehung statt wahrer Beziehungen, Professionalismus und Individualismus lauten die wichtigsten Stichwörter. Die Therapie besteht für den Autor in der Rettung der lebensnotwendigen Werte durch christliche Überzeugungsarbeit. Dabei geht es dem christlichen Glauben nicht einfach um Werte also solche, sondern um die Wahrheit der „wertlosen Würde jedes Menschen und aller Menschen“. In den Prinzipien der Divinität („gegen neue ‚Götterdämmerungen‘ in der Gesellschaft“), der Personalität („gegen die Verwertbarkeit des Menschen und seiner Würde“) und der Sozialität („gegen den unsolidarischen Individualismus“) sieht Koch einen „fundamentalen Dreiklang der Würdigkeit des Menschen“, den die christliche Kirche angesichts des Werte-Notstandes der heutigen Gesellschaft zurückzugewinnen, zu verlebendigen und zu leben habe. Die Vision des Autors ist eine „neue Hilfekultur“; denn der Prozeß der Glaubensweitergabe ist nur dann authentisch

tisch christlich, wenn er ein „Dienst am Menschen und der Vermenschlichung der Gesellschaft“ darstellt. Helfen aber müsse gründen in der Demut des „Sich-Helfen-Lassens“ der Helferinnen und Helfer, welche die maßlose menschliche Herzenssehnsucht der Menschen nicht mißbrauchen, sondern zunächst bei sich selbst anerkennen und realisieren müssen. Selbstliebe ist in diesem Gedankengang der Maßstab der Nächstenliebe und Gottesliebe das Fundament der Selbstliebe, so daß der Gottesliebe der Primat zukommt. Solche neue christliche Hilfskultur kann demnach nicht das Ergebnis von ethischen Appellen sein, sondern steht und fällt mit der eigenen Gottesverwurzelung derer, die zu helfen berufen sind.

Das Buch schließt mit einem Aufruf an die Kirchen Europas, der zeitgeschichtlichen, ekklesialen, ökumenischen, kulturellen, nationalen und ethisch-politischen Herausforderung der gegenwärtigen Zeitenwende nachzukommen. Es liegt nahe, daß der Autor seinem Heimatland, der Schweiz, eine exemplarische Schrittmacherrolle im Hinblick auf die Verwirklichung einer multikulturellen Gemeinschaft verschiedener Völker, Sprachen, Kulturen und Konfessionen zuschreibt.

Man könnte gegen das Werk einwenden, daß es eigentlich kaum eine Idee enthalte, die nicht schon anderswo erdacht und zum Ausdruck gebracht worden wäre. An vielen Stellen und in einer Reihe ausgesuchter Zitate verweist Koch auf die Literatur, der er seine Impulse verdankt. Dennoch handelt es sich nicht einfach um eine eklektizistische Sammlung neuerer theologischer Gedanken, sondern um einen eindrucksvollen, geschlossenen Entwurf. Unter den zahlreichen Abhandlungen, die in den letzten Jahren zur „Traditionskrise“ des Glaubens erschienen sind, ragt diese heraus, weil sie klar und differenziert sowohl Gefahren und Versuchungen benennt als auch auf der Höhe heutiger theologischer Einsichten in bestechender Diktion realistisch Chancen und Möglichkeiten zur Erneuerung der Verkündigung aufzeigt.

Wolfgang Lentzen-Deis, Trier

SCHINDLING, Anton/ZIEGLER, Walter (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung 1500–1650; Bd. 4: Mittleres Deutschland. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 52. Münster: Aschendorff Verlag 1992, 288 Seiten, kart., 39,80 DM; Bd. 5: Der Südwesten. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 53. Münster: Aschendorff Verlag 1993, 322 Seiten, kart., 39,80 DM.

In Anlage und Konzeption halten die beiden vorliegenden Bände an den bereits bewährten Vorgaben fest: Darstellung der politischen, dynastischen und kirchenpolitischen Ereignisse vom Vorabend der Reformation bis zur Mitte des 17. Jhs., ergänzt von Regententabellen, Karten, Auswahlbibliographien und Forschungsüberblicken. Dem Leser fällt allerdings auf, daß sich der Umfang der Bände und Beiträge nahezu stetig ausgeweitet hat. War Band 1 der Reihe mit 152 S. noch ein dünnes Heft, so stellt Band 5 mit 323 S. bereits einen stattlichen Band dar. Diese Entwicklung ist durchaus zu begrüßen, da so häufiger die Möglichkeit zu vertieften Einblicken besteht. Außerdem ist dadurch Raum, um früheren Desideraten Rechnung zu tragen. Die Reichsstädte sind nun noch stärker berücksichtigt, so daß diesbezügliche Einwände gegen die Konzeption der Reihe gegenstandslos geworden sind. Mit den geistlichen Stiften Kurmainz, Kurtrier, Bamberg, Eichstätt, Fulda, Straßburg und Würzburg sind auch diese Territorien eigener Prägung in den Bänden 4 und 5 angemessen berücksichtigt. Ganz neue Wege werden in Band 4 mit einem Beitrag zur Reichsritterschaft in Franken und in Band 5 mit einen solchen zu Kloster Weingarten und den schwäbischen Reichsklöstern beschritten.

Die strukturelle Gleichartigkeit der Beiträge soll es nach der leitenden Intention der Herausgeber ermöglichen, „Bausteine zu liefern, mit deren Hilfe es möglich sein kann, die Parallelitäten und die Unterschiede im Rahmen der territorialen Reformationsent-

wicklung aufzuzeigen und sie für die konkurrierenden Konfessionalisierungsprozesse im Reich vergleichbar zu machen“ (Bd. 1 S. 7 f.). Man kann nach der Lektüre der 22 Beiträge in den Bänden 4 und 5 den Bearbeitern und Herausgebern bescheinigen, daß die Beiträge tatsächlich vergleichbar sind und in ihnen selbst immer wieder erste Vergleiche angestellt werden. Man kommt andererseits nicht um den Eindruck herum, daß letztendlich die Entwicklung in den Territorien und Städten doch sehr individuell war. Sie zeigt sich so sehr von den speziellen Gegebenheiten, den jeweils agierenden Personen wie den vorgegebenen strukturellen Rahmenbedingungen geprägt, daß es mehr als schwer fällt, verlaustypologische Kategorisierungen vorzunehmen. Beispielhaft sei nur die so unterschiedliche Reaktion auf die Reformation in den vielen Reichsstädten Südwestdeutschlands genannt oder die in vielem divergierende Entwicklung in den benachbarten Hochstiften Bamberg und Würzburg.

Allen Beiträgen ist eine gute Lesbarkeit und ein außerordentlich hoher Informationsgehalt zu bescheinigen. Der Leser, der gerne nähere Aufschlüsse über den Stand des kirchlichen Lebens (über die sogenannte Volksfrömmigkeit wie über das Leben und die Tätigkeit des Klerus) am Vorabend der Reformation erhalten möchte, wird dazu meist nur sehr knappe Hinweise finden. Generell bleibt die frömmigkeits- oder mentalitätsgeschichtliche Perspektive merklich unterbelichtet. Der Zwang, auf beschränktem Raum eine sehr komplexe Entwicklung über 150 Jahre hin darzustellen, dürfte die Autoren hier zu Abstrichen genötigt haben. Diese auffällige Tatsache hat ihren Grund aber sicher mehr noch in dem Mangel an einschlägigen neueren deutschen Darstellungen zu diesem Themenbereich, der immer wieder in den Forschungsüberblicken der Autoren herausgestellt wird. Nicht zufällig unterscheidet sich der Beitrag des französischen Historikers Louis Châtellier über Lothringen, Metz, Toul und Verdun in diesem Punkt merklich von vielen anderen.

Abschließend sei ein exemplarischer Blick auf den trierisch-lothringischen Raum erlaubt. Er erwies sich im Unterschied zu vielen Teilen des Reiches als nur wenig von der Reformation erfaßt. Energische und reformfreudige Bischöfe, die z. T. selbst als Landesherren agieren konnten, wie die Trierer Erzbischöfe, sowie eine mächtige und entschieden katholische Dynastie, wie die Lothringer, verhinderten hier mit obrigkeitlichen Mitteln, aber auch schon recht früh mit eindeutigen Reformmaßnahmen einen größeren Erfolg der Reformation. Daß dabei nicht nur religiöse, sondern auch handfeste dynastische oder machtpolitische Kalkulationen eine zentrale Rolle spielten, wird deutlich belegt. Kann das nicht weiter überraschen, so doch eine andere Tatsache. In diesem Raum waren es nämlich die „kirchlichen Amtsträger — also die vielfach geschmähten Bischöfe und Erzbischöfe — ... die erste Schritte zu wirksamen Maßnahmen ergriffen“ (Châtellier Bd. 5 S. 110). Überhaupt zeigen die beiden Bände mehrfach, daß es durchaus auch in der ersten Hälfte des 16. Jhs. im Reich Bischöfe gab, die ihr Amt und z. T. ihre obrigkeitlichen Machtmittel einsetzten, um Land und Leute dem alten Glauben zu erhalten (z. B. Konrad II. von Thüngen in Würzburg; Sebastian von Heusenstamm in Mainz). Von einer durchgehenden und einheitlichen Dekadenz des deutschen Episkopats darf bei allem Versagen wohl nicht länger ausgegangen werden.

Bernhard Schneider, Trier

- AKENDA, Jean C. Kapumba: Vielfalt und Objektivität der Kulturformen. Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften bei Ernst Cassirer. Philosophie Band 30. Münster: LIT Verlag 1998, 264 Seiten, brosch., 49,80 DM.
- AYUCH, Daniel Alberto: Sozialgerechtes Handeln als Ausdruck einer eschatologischen Vision. Zum Zusammenhang von Offenbarungswissen und Sozialethik in den lukianischen Schlüsselreden. Münsteraner Theologische Abhandlungen 54, Altenberge: Oros Verlag 1998, VIII und 230 Seiten, brosch., 58,- DM.
- BONANDI, Alberto: „Veritatis Splendor.“ Trent' anni di teologia morale. Milano: Edizioni Glossa Srl. 1996. 197 Seiten, brosch.
- BSTEH, Andreas (Hg.): Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Studien zur Religionstheologie Band 3. Mödling: Verlag St. Gabriel 1997, 546 Seiten, brosch., 54,50 DM.
- BSTEH, Andreas (Hg.): Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus. Studien zur Religionstheologie, Band 4. Mödling: Verlag St. Gabriel 1998, 672 Seiten, brosch., 54,50 DM.
- BURKARD, Heinrich-Maria/SACHA, Elfriede (Hg.): Vor Gottes Angesicht nehme ich Dich an. Biblisch-katechetische Hilfen zur Vorbereitung und Gestaltung der kirchlichen Trauung. Feiern mit der Bibel, Band 6. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1998, 136 Seiten, kart., 27,80 DM.
- CZAUDERNA, Guntram: Sakramente im Religionsunterricht. Rezeption der Sakramententheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils im schulischen Kontext. Münsteraner Theologische Abhandlungen 52, Altenberge: Oros Verlag 1998, XII und 599 Seiten, brosch., 96,- DM.
- DOHMEN, Christoph: Die Bibel und ihre Auslegung. Wissen in der Beck'schen Reihe; Band 2099. München: Verlag C. H. Beck 1998, 114 Seiten, brosch., 14,80 DM.
- FEIGE, Gerhard (Hg.): Christentum und Kultur – ein gestörtes Verhältnis? Erfurter Theologische Woche 1997. Erfurter Theologische Schriften Band 25. Leipzig: Benno-Verlag 1998, 136 Seiten, brosch., 32,- DM.
- GESTRICH, Christof (Hg.): Welternährung und Gentechnologie. Praxis und ethische Bewertung. Beiheft 1998 zur Berliner Theologischen Zeitschrift. Berlin: Wichern-Verlag 1998, 206 Seiten, brosch., 34,- DM.
- GOLOB, André: Buddha und die Frauen. Nonnen und Laienfrauen in den Darstellungen der Pāli-Literatur. Münsteraner Theologische Abhandlungen 56. Altenberge: Oros Verlag 1998, 555 Seiten, brosch., 88,- DM.
- GROSS, Walter: Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund. Stuttgarter Bibelstudien 176. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1998, 224 Seiten, kart., 59,- DM.
- HAGEMANN, Ludwig/ALBERT, Reiner (Hg.): Dialog in der Sackgasse? Christen und Muslime zwischen Annäherung und Abschottung. Religions-Wissenschaftliche Studien 46. Würzburg: Echter Verlag 1998, 205 Seiten, brosch., 44,- DM.
- JANSSEN, Heiko E.: Gräfin Anna von Ostfriesland – eine Hochadelige Frau der späten Reformationszeit (1540/42–1575). Ein Beitrag zu den Anfängen der reformierten Kon-

fessionalisierung im Reich. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 138. Münster: Aschendorff Verlag 1998, VIII und 280 Seiten, kart., 112,- DM.

KAMPERT, Otmar: Das Sterben der Heiligen. Sterbeberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des Vierten bis Sechsten Jahrhunderts. Münsteraner Theologische Abhandlungen 53. Altenberge: Oros Verlag 1998, 561 Seiten, brosch., 88,- DM.

KARKKÄINEN, Veli-Matti: Spiritus ubi vult spirat. Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1972-1989). Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 42. Helsinki: Luther-Agricola-Society 1998. 510 Seiten. Kart. o.P.

KOCHANÉK, Hermann: Spurwechsel. Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung für Christentum und Kirche. Frankfurt: Verlag Josef Knecht 1998, 188 Seiten, brosch., 29,80 DM.

KOLLMANN, Bernd: Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte. Stuttgarter Bibel-Studien 175. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1998, 109 Seiten, kart., 39,80 DM.

MACCULLOCH, Diarmaid: Die zweite Phase der englischen Reformation (1547-1603) und die Geburt der anglikanischen Via Media. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 58. Münster: Aschendorff Verlag 1998, 185 Seiten, kart., 39,80 DM.

MIETH, Dietmar: Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik. Studien zur theologischen Ethik. Freiburg: Verlag Herder 1998, 272 Seiten, kart., 59,- DM.

NIESWANDT, Reiner: Abrahams umkämpftes Erbe. Eine kontextuelle Studie zum modernen Konflikt von Juden, Christen und Muslimen um Israel/Palästina. Stuttgarter Biblische Beiträge 41. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1998, XIV und 446 Seiten, kart., 89,- DM.

SANDHERR, Susanne: Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas'. Praktische Theologie heute, Band 34. Stuttgart: Kohlhammer 1998. 248 Seiten. Kart. 59,80 DM.

SELLIER, Ulrich: Die Arbeiterschutzgesetzgebung im 19. Jahrhundert. Das Ringen zwischen christlich-sozialer Ursprungsidee, Politischen Widerständen und Kaiserlicher Gesetzgebung. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1998, 167 Seiten, kart., 28,- DM.

SÖDING, Thomas: Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Christian Münch. Freiburg: Herder Verlag 1998, 350 Seiten, brosch., 39,80 DM.

UHRIG, Christian: Sorge für die Einheit, über die nichts geht. Zum episkopalen Selbstverständnis des Ignatius von Antiochien. Münsteraner Theologische Abhandlungen 55, Altenberge: Oros Verlag 1998, 261 Seiten, brosch., 62,- DM.

VERAJA, Fabijan: Heiligsprechung. Kommentar zur Gesetzgebung und Anleitung für die Praxis. Innsbruck: Resch Verlag 1998, XI und 205 Seiten, Leinen geb., 48,- DM.

VÖGTLE, Anton: Unnötige Glaubensbarrieren. Neutestamentliche Texte und ihre Glaubensaussagen. Stuttgarter Bibelstudien 174. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1998, 160 Seiten, kart., 41,80 DM.